

FÜR ISRAEL UND DIE VÖLKER

SUPPLEMENTS TO NOVUM TESTAMENTUM

EDITORIAL BOARD

C.K. BARRETT, Durham - P. BORGES, Trondheim
J.K. ELLIOTT, Leeds - H.J. DE JONGE, Leiden
M.J.J. MENKEN, Utrecht - J. SMIT SIBINGA, Amsterdam

Executive Editors

A.J. MALHERBE, New Haven
D.P. MOESSNER, Dubuque

VOLUME XCV



FÜR ISRAEL UND DIE VÖLKER

*Studien zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund
der paulinischen Theologie*

VON

GERBERN S. OEGEMA



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1999

This book is printed on acid-free paper.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Oegema, Gerbern S.:

Für Israel und die Völker : Studien zum alttestamentlich-jüdischen
Hintergrund der paulinischen Theologie / by Gerbern S. Oegema.
Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1998

(Supplements to Novum testamentum ; Vol. 95)

ISBN 90-04-11297-9

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is also available.

ISSN 0167-9732
ISBN 90 04 11297 9

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in
a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written
permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal
use is granted by Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Tjitze Baarda zum 65. Geburtstag

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	xiii
Abkürzungen, Umschrift und Übersetzungen	xvii

KAPITEL I. EINLEITUNG

I.1. Einführung	1
I.2. Zur Methode: der jüdische Hintergrund des Neuen Testaments	3
I.3. Das Paulusbild seit der Reformation	4
I.3.1. Lutherische Interpretationsmodelle	5
I.3.1.1. Martin Luther	5
I.3.1.2. Rudolf Bultmann	7
I.3.1.3. Ernst Käsemann	8
I.3.2. Calvinistische Interpretationsmodelle	9
I.3.2.1. Johannes Calvin	9
I.3.2.2. Karl Barth	11
I.3.2.3. Kornelis Heiko Miskotte	12
I.3.3. Schlußfolgerungen	14
I.4. Das Judentum aus der Sicht der Reformation	15
I.4.1. Einführung: das Verhältnis von Israel und Kirche	15
I.4.2. Paulus, das Alte Testament und die jüdische Bibelauslegung	18
I.4.3. Die erbauende Funktion der jüdischen Schriften	20
I.4.4. Die christologische Deutung der Schrift	23
I.5. Über dieses Buch	24
I.6. Bibliographie	28

KAPITEL II. DER VORCHRISTLICHE PAULUS

II.1. Paulus' Galaterbrief	33
II.2. Sprachliche Beobachtungen zu Gal 1,13–14	34
II.3. Der Aufbau von Gal 1,13–14 im Kontext von Gal 1,10–22	43
II.4. Der Ort von Gal 1,13–14 im Rahmen des Galaterbriefs	46
II.5. Ein Vergleich von Gal 1,13–14.15–16 mit Gal 3,1–5.6–9	48
II.6. Zusammenfassung	51
II.7. Bibliographie	52

KAPITEL III. PAULUS UND DIE JÜDISCHE BIBEL AUSLEGUNG

III.1. Einführung	57
III.1.1. Zur Methode: der "jüdische" Hintergrund des Neuen Testaments	57
III.1.2. Paulus und die Bibelauslegung	58
III.1.3. Die expliziten Bibelzitate in Galater 3,6–14	59
III.2. Exkurs: Der Wortlaut der expliziten Bibelzitate in der Antike	63
III.3. Paulus' Auslegung der expliziten Bibelzitate in Gal 3,6–14 im Vergleich zu der seiner Zeitgenossen	73
III.3.1. Die verschiedenen Auslegungen von Genesis 12,3b	74
III.3.2. Die verschiedenen Auslegungen von Genesis 13,15b	79
III.3.3. Die verschiedenen Auslegungen von Genesis 15,6	83
III.3.4. Die verschiedenen Auslegungen von Leviticus 18,5	95
III.3.5. Die verschiedenen Auslegungen von Deuteronomium 21,23b	101
III.3.6. Die verschiedenen Auslegungen von Deuteronomium 27,26	109
III.3.7. Die verschiedenen Auslegungen von Habakuk 2,4	110
III.4. Die Auslegung der expliziten Bibelzitate in Gal 3,6–14	112
III.5. Schlußbetrachtung: Paulus zwischen Schrift und Tradition	117
III.5.1. Der Abraham-Midrash in Gal 3,6–9	119
III.5.2. Gesetz versus Glauben in Gal 3,10–12	120
III.5.3. Das Christus-Bekenntnis in Gal 3,13–14	124
III.6. Bibliographie	125

III.7. EXKURS: ABRAHAM ALS 'FREUND GOTTES'

III.7.1. Einführung	139
III.7.2. Das exegetische Problem in Jak 2,23	139
III.7.3. Erster Durchgang durch den Text von Jakobus 2	142
III.8. Abraham als 'Freund Gottes' im antiken Judentum	144
III.9. Abraham als 'Freund Gottes' im Neuen Testament	155
III.10. Die Bezeichnung Abrahams als 'Freund Gottes' in Jak 2,20–24	159
III.11. Zum Charakter des Jakobusbriefes	161
III.12. Bibliographie	162

KAPITEL IV. PAULUS UND DIE APOKALYPTIK

IV.1. Einführung	167
IV.2. Die Exegese von 2. Korinther 12,1–10	167
IV.2.1. Text und Fragestellung	167
IV.2.2. Der Anlaß von 2. Korinther 10–13	169
IV.2.3. Die Gegner im 2. Korintherbrief	171
IV.2.4. Der Aufbau von 2. Korinther 10–13	173
IV.2.5. Erster Durchgang durch den Text	174
IV.2.6. Die Gesichte und Offenbarungen bei Paulus	175
IV.2.7. Die Chronologie der Offenbarungen bei Paulus	177
IV.2.8. Ertrag des ersten Durchgangs durch den Text	181
IV.3. Die Apokalyptik bei Paulus	185
IV.3.1. Einführung	185
IV.3.2. Die Gattung "Himmelsreise"	185
IV.3.3. 2. Kor 12,1–10 im Kontext der jüdischen und christlichen Apokalyptik	186
IV.4. Die theologische Funktion der Gesichte und Offenbarungen bei Paulus	189
IV.5. Bibliographie	190

KAPITEL V. PAULUS UND DIE URCHRISTLICHE NAHERWARTUNG

V.1. Einführung	197
V.2. 1. und 2. Thessalonicher-Brief	198
V.3. 1. Korintherbrief 15	201
V.4. Römerbrief	204
V.5. Zusammenfassung und Auswertung	209
V.6. Bibliographie	213

KAPITEL VI. PAULUS UND DIE HEIDENMISSION

VI.1. Einführung: der Römerbrief	217
VI.2. Das "Gesetz" bei Paulus	219
VI.3. Forschungsgeschichtliche Beobachtungen zu Römer 10,4	222
VI.4. Römer 10,4	230
VI.4.1. Die Erfüllung der Tora im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit	231
VI.4.2. Christus und Gesetz bei Paulus	233
VI.4.3. Die Tora der messianischen Zeit im rabbinischen Judentum	237
VI.4.4. Christus: das Ende des Nomos, die Erfüllung des Gesetzes oder das Ziel der Tora?	239
VI.5. Schlußfolgerungen	243
VI.6. Bibliographie	244

KAPITEL VII. PAULUS UND DIE ETHIK

VII.1. Einführung	253
VII.2. Die Auslegungen von Leviticus 19,18b im antiken Judentum und Urchristentum	253
VII.2.1. Einführung	253
VII.2.2. Die antik-jüdischen Texte	255
VII.2.2.1. Aristeeasbrief	255
VII.2.2.2. Tobit	256
VII.2.2.3. Jubiläenbuch	257
VII.2.2.4. Jesus Sirach	257
VII.2.2.5. Damaskusschrift	258
VII.2.2.6. Testamente der Zwölf Patriarchen	259

VII.2.2.7. Targum Jerushalmi I zu Lev 19,18b	261
VII.2.2.8. Mishna: Nedarim 9,4 und Avot 1,12	261
VII.2.2.9. Tosephta: Sanhedrin 9,11	262
VII.2.2.10. Sifra: Qedoshim 4,12	262
VII.2.2.11. Midrash Rabba: Bereshit 24,7	263
VII.2.2.12. Schlußfolgerung: Zur theologischen Begründung des Nächstenliebegebotes im antiken Judentum: die Imitatio Dei	263
VII.2.3. Die urchristlichen Texte	264
VII.2.3.1. Markus	264
VII.2.3.2. Lukas	266
VII.2.3.3. Matthäus	267
VII.2.3.4. Paulus	269
VII.2.3.5. Frühkatholischen Schriften	271
VII.2.3.6. Justin	272
VII.2.3.7. Schlußfolgerung: Zur theologischen Begründung des Nächstenliebegebotes im Urchristentum: die Imitatio Christi	272
VII.3. Allgemeine Schlußfolgerungen	274
VII.4. Bibliographie	276

INDEX

Autorenregister	281
Stellenregister	287

VORWORT

Das vorliegende Buch vereinigt verschiedene Vorträge und Aufsätze, die in den letzten zehn Jahren entstanden sind und die ebenso viele Stationen in meinem theologischen Werdegang markieren. Am Anfang der Beschäftigung mit Paulus stand mein erster Lehrer für Neues Testament, Professor Tjitze Baarda von der *Faculteit der godgeleerdheid der Vrije Universiteit in Amsterdam*. Von ihm habe ich nicht nur ein ungebrochenes Interesse für Paulus' Galaterbrief geerbt, sondern auch die Liebe für's Detail. Daß er, in unseren Tagen einer der größten Kenner des Galaterbriefes, bisher keinen Kommentar zu diesem wichtigen Brief vorgelegt hat, mag tatsächlich an dieser Liebe für die akribische Arbeit an einzelnen Versen aus dem Neuen Testament (und seiner Rezeptionsgeschichte in der Alten Kirche) liegen. Diese Art von Arbeit ermöglicht es eher, mit einer gewissen Leichtigkeit und Vorläufigkeit nur Bruchstücke, Aspekte und Facetten eines Edelsteines zu Tage zu fördern als daß den folgenden Generationen ein für immer und ewig festgelegtes und "endgültiges" Paulusbild vermittelt werden soll.

Um diese Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit in meinem jetzigen deutschen Lebens-Mittelpunkt hervorzuheben, fängt dieses Buch mit der Exegese von zwei Versen aus dem Galaterbrief an und möchte sich aufgrund von Gal 1,13–14 mit der Frage nach dem "vorchristlichen Paulus" beschäftigen. Dieses immer wieder aktuelle Problem beschäftigte in den vergangenen Jahren zwei eminente Gelehrte der neutestamentlichen Wissenschaft, nämlich den Tübinger Neutestamentler und Kenner des antiken Judentums, Professor Martin Hengel, und den 1995 verstorbenen Göttinger Neutestamentler, Professor Georg Strecker. Ihnen geht es unter anderen um das methodische Problem, ob man sich nur auf die echten Paulusbriefe (so Strecker) oder auch auf zeitgenössische – jüdische, christliche wie pagane – Schriften (so Hengel) beziehen soll, wenn es um die Frage nach dem "jüdischen Hintergrund" des Apostels Paulus geht.

Daß es hier eine andere methodologische Möglichkeit gibt, will Kapitel II versuchen herauszufinden. Als Grundlage dieses Kapitels dient ein Vortrag, der 1995 unter dem Titel "Galater 1–2: Theologie oder Biographie?" sowohl in Tübingen für das *Neutestamentliche Forum* als

auch in Budapest für das *International Meeting der Society of Biblical Literature* gehalten wurde. Die hier und dort recht unterschiedlichen Reaktionen haben mir zu denken gegeben. Dies gilt auch für den am Ende des dritten Kapitels als Exkurs angefügten und im Februar 1997 als mündliche Habilitationsleistung gehaltenen Probevortrag "Abraham als 'Freund Gottes'", wobei im kontrovers diskutierten Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus wiederum die immer wieder als problematisch angesehene Beziehung zwischen Paulus und dem antiken Judentum im Hintergrund stand.

Kapitel III, "Paulus und die jüdische Bibelauslegung", basiert auf meiner "Doctoraalscriptie", die ich 1985 an der Amsterdamer *Faculteit der godgeleerdheid* vorgelegt habe, und beschäftigt sich mit der Frage nach dem Umfang von Paulus' Kenntnissen und seinem Umgang mit den Methoden und der Exegese der zeitgenössischen jüdischen (und christlichen) Bibelauslegung. Hier liegt der eigentliche Ursprung meines Interesses für "Paulus und das antike Judentum", das sowohl durch ein 1982 von Professor Baarda geleitetes Oberseminar zum Thema "Antisemitismus im Neuen Testament?" und ein Seminar zum Galaterbrief als auch durch einem Studienaufenthalt in Jerusalem im Jahre 1983 weiter angeregt wurde. Daß der Weg danach zunächst aus der Theologie heraus in das Studium der Judaistik führte, haben nur die wenigsten verstanden, aber die Weisheit und der vorausschauende Blick einiger meiner Lehrer, vor allem Professor J.P. Boendermaker vom *Theologischen Instituut der Universiteit van Amsterdam*, haben mich in diesem Schritt bestärkt.

Der Weg führte zuerst nach Berlin, wo der Leiter des *Instituts für Judaistik der Freien Universität Berlin* und Doktorvater, Professor Peter Schäfer, ganz auf die Theologie verzichtend, mich – einen Anfänger – in die eigenständige Größe der modernen Judaistik einweihte. Er hat mich nicht nur in die rabbinische Literatur und die neuhebräische Sprache eingeführt, sondern auch die Doktorarbeit zu einem Thema aus dem Bereich des antiken Judentums, das ich bis dahin bloß als "Neutestamentliches Zeitalter" kennengelernt hatte, betreut. Kapitel V über "Paulus und die urchristliche Naherwartung" ist aus dieser Arbeit über die messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Kosiba hervorgegangen.

Daß man mich seit dieser Zeit, und nach Berlin folgten Stationen am *Jüdischen Museum Westfalen* in Dorsten und am *Institutum Judaicum Delitzschianum* in Münster, vor allem als "Judaist" verstanden hat, ist zwar selbstverständlich und gar erfreulich, geht aber an meiner theo-

logischen Ader vorbei. Für diese Ader hat vor allem Professor Hermann Lichtenberger, zuerst in Münster, dann am *Institut für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte* in Tübingen, nicht nur Gespür gezeigt, sondern auch die Güte gehabt, mich gerade hierin zu fördern. Aus dieser Förderung – und im Rahmen meiner Habilitationsschrift zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum – sind 1994–1996 Kapitel IV über “Paulus und die Apokalyptik“ und Kapitel VI über “Paulus und die Heidenmission“ entstanden. Kapitel VII über “Paulus und die Ethik“ beschließt das Buch und basiert auf meiner öffentlichen Antrittsvorlesung, die im April 1997 unter dem Titel “Das Nächstenliebegebot im antiken Judentum und frühen Christentum“ an der *evangelisch-theologischen Fakultät* gehalten wurde.

Daß ich es also letztendlich gewagt habe, ein Buch über Paulus zu schreiben, habe ich vor allem meinen Lehrern zu verdanken. An erster Stelle Professor Tjitze Baarda (Amsterdam), der mich vor vierzehn Jahren in die Problematik der Paulus-Exegese einführte, und dem dieses Buch gewidmet ist, obwohl ich sicherlich der kleinste der Brüder bin. Dann Professor Hermann Lichtenberger (Tübingen), der mir sowohl die zeitlichen und räumlichen Voraussetzungen geschaffen als auch die Arbeit kritisch durchgelesen hat. Des weiteren Professor Klaus Berger (Heidelberg), der dem Buch vom Anfang an wohlwollend gegenüberstand. Zuletzt auch Professor Mans Miskotte (Amsterdam), der meinen Weg vom Neuen Testament über die Judaistik zurück zum Neuen Testament immer mit einem kritischen und väterlichen Auge begleitet hat. Frau Marietta Hämmerle und Herrn Manfred Krzok (beide Tübingen) danke ich für ihre Hilfe beim Korrekturlesen.

Den Herausgebern der Reihe *Supplemente to Novum Testamentum*, besonders Professor David Moessner, und den Mitarbeitern im Verlag *E.J. Brill*, vor allem Drs. Freek van der Steen, danke ich für die Aufnahme und Veröffentlichung dieser – Professor Tjitze Baarda als (verspätetes) Geburtstagsgeschenk gewidmeten – Arbeit.

Gerbern S. Oegema, Tübingen, im September 1998

Abkürzungen, Umschrift und Übersetzungen

Für die Abkürzungen wird von Schwertner, S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexica, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (IATG)*, 2. Aufl. Berlin 1993, ausgegangen. Quellen, Hilfsmittel und Sekundärliteratur werden wie folgt zitiert: Nachname, V(orname) ., Titel, Zusatz zum Titel, Ort, Jahr und Seite(n), und bei wiederholtem Hinweis abgekürzt: Nachname, erstes Substantiv bzw. Adjektiv im Titel, Seite(n).

Bei der Umschrift der griechischen und hebräischen Namen und den Abkürzungen und der Schreibung der Namen der biblischen, apokryphen, pseudepigraphischen, neutestamentlichen und apokalyptischen Schriften folge ich grundsätzlich dem IATG sowie der Reihe Kümmel, W.G.; Lichtenberger, H. u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit (JSHRZ)*, 1973ff.; für die rabbinischen Schriften sowie für die hebräischen Namen und Begriffe gelten die Anweisungen in *Frankfurter Judaistische Beiträge* 2 (1974). Für die Schriften der Kirchenväter gelten die Anweisungen von Di Berardino, A. (Hrsg.), *Encyclopedia of the Early Church*, Cambridge 1992. Aus der Verschiedenheit der benutzten Hilfsmittel ergeben sich an manchen Stellen gewisse Inkonsistenzen bei der Transkription. Wo nötig, wurden Abkürzungen vereinheitlicht bzw. neu festgelegt.

Die Übersetzungen sind meistens vom Autor selbst angefertigt, vor allem dort, wo keine neueren deutschen Übersetzungen vorliegen. Die Teilbibliographien finden sich am Ende der jeweiligen Kapitel, und nicht am Ende des ganzen Buches.

I. EINLEITUNG

I.1. *Einführung*

Paulus war Jude. Keine seiner Aussagen¹ läßt uns daran zweifeln. Er war aber zugleich einer der ersten greifbaren christlichen Theologen.² Beides miteinander zu verbinden, sein Jude-Sein und sein Christ-Sein, stellt uns vor große hermeneutische Probleme. Da geht es zunächst um das historische Verständnis des Judentums der Zeit des Zweiten Tempels, dann um die Frage, welcher Strömung dieses vielseitigen Judentums man den jüdischen Paulus zuordnen muß, und zuletzt, wie man ihn trotzdem als christlichen Theologen verstehen kann.

Hier können sich die Judaistik und die Theologie gegenseitig befruchten, aber nicht, indem die "Wissenschaft vom Judentum" als Zuarbeiterin für eine Rekonstruktion des jüdischen Hintergrundes des Neuen Testamentes dient, sondern indem sie zur Erhellung eines Teilaspektes ihres Wissens, nämlich des Judentums der Antike, in den Dialog mit der neutestamentlichen Wissenschaft tritt. Sie muß sich ihrerseits darüber im klaren sein, daß ihre theologischen Fragen nie endgültig mit historischen und literarischen Antworten geklärt werden können. Außerdem sind die Grenzen dieses (oft idealisierten) wissenschaftlichen Dialogs durch große methodologische Differenzen sowie durch Fehlentwicklungen im jahrhundertelangen jüdisch-christlichen Gespräch schnell erreicht.³

Paulus' "Lebenslauf"⁴ kennen wir aus seinen Briefen und aus der Apostelgeschichte. Abgesehen von Gal 1,13ff.: "Und ihr habt gehört von meinem damaligen Leben im Judentum ...", finden wir autobiographische Aussagen in Röm 11,1: "Denn auch ich bin Israelit, aus der Nachkommenschaft Abrahams, aus dem Stamm Benjamin"; 1 Kor 15,9: "Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel genannt zu werden, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe"; 2 Kor 11,22: "Sie sind Hebräer? Ich auch. Sie sind Israeliten?

¹ Vgl. u.a. Gal 1,13–17; 1 Kor 15,8f.; 2 Kor 11,22ff.; Röm 11,1 und Phil 3,4–6. Vgl. zur Einführung: HENGEL, "Paulus", 177–293.

² Vgl. dazu: BULTMANN, *Theologie*, 187ff.

³ Vgl. OEGEMA, "Wezen", 12–14.

⁴ Vgl. dazu HENGEL, "Paulus", 177ff. und RIESNER, *Frühzeit*, 282ff.

Ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams? Ich auch“ und Phil 3,5–6: “Beschnitten am achten Tag, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer aus Hebräern, nach dem Gesetz Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz unsträflich gewesen.“⁵

Der Autor der Apostelgeschichte (Apg 22,3) berichtet, wie Paulus nach seiner Gefangennahme zum Volke spricht: “Ich bin ein jüdischer Mann, geboren im kilikischen Tarsus, aber in dieser Stadt erzogen, zu den Füßen Gamaliels genau nach dem väterlichen Gesetz unterwiesen, ein Eiferer für Gott, genau wie ihr alle heute seid.“⁶

Auch wenn Paulus über seine jüdische Herkunft keine Zweifel aufkommen läßt, ist die Frage nach deren Einfluß auf seine Theologie in der neutestamentlichen Forschung ein heftig diskutiertes Problem, wie v.a. die unterschiedlichen Positionen zu der Frage nach dem palästinisch-jüdischen oder hellenistisch-jüdischen Einfluß (“Tarsus oder Jerusalem“) zeigen:

“One of the historical questions is sharply posed when W.C. van Unnik discusses whether Tarsus or Jerusalem was the place of Paul’s upbringing. Shall one look to Hellenism or to Judaism as the decisive background of his thought? Van Unnik has concluded that Paul’s most impressionable years were spent in Jerusalem, that Aramaic was the language he spoke at home (although he was bilingual), and that his main contacts with Hellenism came only after his conversion to Christianity. However, even if the exegetical foundations for these conclusions were more secure than they are, one would still have to take into account the increasingly well-documented fact that ‘Jewish Palestine was no hermetically sealed island in the sea of Hellenistic Oriental syncretism’.”⁷

Eine *religionsgeschichtliche* Studie, die auf gerade diese Aspekte abzielt, soll hier jedoch nicht geboten werden. Statt dessen handelt es sich um eine *exegetische* Studie nach Paulus’ Selbstaussagen, seine Schriftauslegung und seine Theologie, auf deren Hintergrund erst die auch historisch relevanten Fragen zu berücksichtigen sind. Welche sind aber die Quellen seiner Selbstaussagen, nur die echten Paulusbriefe, oder auch die Apostelgeschichte und die Deuteropaulinen?

⁵ Vgl. ferner u.a. Gal 5,11.

⁶ Vgl. auch Apg 21,39; 22,3 (Paulus in Tarsus geboren und erzogen); 16,37; 22,28 (Paulus hatte von Geburt an das tarsische, d.i. römische Bürgerrecht); 7,58 und 9,1f. (Paulus’ Verfolgertätigkeit).

⁷ So FURNISH, “Pauline Studies“, 332. Vgl. dazu ausführlicher bei HENGEL, “Paulus“, 177ff. und v.a. VAN UNNIK, “Tarsus“.

I.2. Zur Methode: der jüdische Hintergrund des Neuen Testaments

Bezüglich der Frage nach Paulus' historischem Hintergrund, v.a. auch der Frage nach seinem vorchristlichen Leben, vertritt Martin Hengel die Position, daß man Paulus nur näherkommen kann, wenn man die autobiographischen Elemente der paulinischen Briefe mit denen der Apostelgeschichte und denen der Deuteropaulinen sowie anderer zeitgenössischer Berichte, einschließlich der archäologischen Funde, in Verbindung bringt:

"However, because the information about the apostle remains so fragmentary, all the details in the sources are worth examining with great care, to some degree putting them under the magnifying glass (of course, always critically), to see what they contribute to the 'overall picture' of the apostle (as far as it is still accessible to us). Here what the letters say is surely most important by comparison with the other sources, although since they were mostly written in critical situations they are far from being free from personal bias. As a rule Paul reports *cum ira et studio*. However, the information about Paul from Acts, and the references from the Deutero-Paulines and related texts, do not deserve to be condemned *a priori* as completely and utterly unreliable, as has been customary since the days of the Tübingen school."⁸

Georg Strecker wiederum versteht Paulus vor allem von den echten Paulusbriefen her, ohne dabei allerdings den religionsgeschichtlichen und vor allem jüdischen Hintergrund außer acht zu lassen:

"Die Frage nach dem vorchristlichen Paulus kann nur auf der Grundlage der Selbstzeugnisse in den echten Paulinen beantwortet werden. Die Apostelgeschichte wird die paulinischen Aussagen ergänzen, der Auctor ad Theophilum muß seine eigenen Nachrichten über Paulus jedoch einer kritischen Prüfung unterziehen lassen. Hinsichtlich des Quellenwerts stehen die paulinischen Briefe grundsätzlich über der Apostelgeschichte, so daß von hier aus deren Aussagen entweder bestätigt oder widerlegt werden können."⁹

Hier wird die Meinung vertreten und im folgenden ausgeführt, daß die Frage, ob Paulus' vorchristliches Leben auf dem Hintergrund entweder der echten Paulusbriefe oder auch der nicht-paulinischen Zeugnisse verstanden werden soll, differenziert zu beantworten sei. Von den inhaltlichen Aussagen und Intentionen her gesehen soll Paulus vor allem im Rahmen seiner *Theologie* verstanden werden; bei den *begriffsgeschichtlichen* Fragen ist jedoch auch vom Kontext des gesamten zeitgeschichtlichen Befundes auszugehen.

⁸ So HENGEL; SCHWEMER, *Paul*, 6.

⁹ So STRECKER, "Paulus", 714.

Diese Frage nach dem *historischen* Kontext, besonders nach dem jüdischen Hintergrund, wie kontrovers sie auch geführt werden möge, ist aber eine grundsätzlich *theologische* und von der Reformation vorgegebene Fragestellung, deren "historische" Ergebnisse ebenso zur paulinischen Theologie gehören wie die sogenannten rein systematisch-theologischen "Dogmen", die ohne historische Rekonstruktionen vielfach in der Luft hängen. Gilt dies im allgemeinen für den historischen Kontext, so im besonderen für den jüdischen Hintergrund.

I.3. *Das Paulusbild seit der Reformation*¹⁰

Die Frage nach dem jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie wurde seit der Reformation überwiegend in einer Gegenüberstellung von Judentum und Christentum (mit den dafür verwendeten Gegensatzpaaren wie Werkgerechtigkeit versus Gerechtigkeit aus dem Glauben, Partikularismus versus Universalismus, usw.) beantwortet, dennoch stellen die verwendeten Paradigmen nur den Versuch dar, die Bedeutung des alttestamentlich-jüdischen Hintergrunds, und somit den gesamten biblisch-theologischen und historisch-theologischen Rahmen hervorzuheben.

Bei der folgenden kritischen Überprüfung der klassisch-protestantischen Interpretationsmodelle, bei der wir zweier bis heute dominierender Traditionslinien nachgehen werden, dem evangelischen bzw. lutherischen und dem calvinistischen bzw. reformierten Deutungsmodell,¹¹ sollen auszugsweise vor allem die für dieses Buch relevanten Positionen 1) bezüglich des Verhältnisses von Paulus zum Judentum und 2) das paulinische Schrift- bzw. Gesetzesverständnis betreffend untersucht werden.¹²

¹⁰ Kapitel I.3. basiert auf dem Vortrag "Paulus in den klassisch-protestantischen Interpretationsmodellen", gehalten im Rahmen der Tagung "Paulus im neueren jüdisch-christlichen Diskurs" der *Evangelischen Akademie Mülheim a.d. Ruhr* und des *Forschungsschwerpunkts "Geschichte und Religion des Judentums" der Universität-GH Duisburg* vom 15. bis zum 17. November 1996. Zu der "neuen Sicht" auf Paulus, vgl. z.B. STUHLMACHER, *Theologie* 1, 237ff.

¹¹ Die nicht weniger wichtigen Interpretationsmodelle des Zwingli und des Erasmus, der Baptisten (der sogenannten "Schwärmer"), der Methodisten und der Presbyterianer werden hier aus Platzgründen weggelassen.

¹² Daß dabei die angewandten philologischen Methoden und historischen Rekonstruktionen des alttestamentlich-jüdischen Hintergrunds der paulinischen Theologie kritisch hinterfragt werden, will jedoch nicht heißen, daß die anerkannte Bedeutung der protestantischen Sicht auf Paulus an sich in Frage gestellt wird, wurde doch auf die Wichtigkeit der beiden Fragestellungen erst durch die Reformation hingewiesen.

I.3.1. *Lutherische Interpretationsmodelle*

I.3.1.1. *Martin Luther*

Die theologischen Paradigmen der lutherischen Paulusdeutung¹³ sind bekanntlich 1) das "sola fide", und zwar die *fides ex auditu*, d.i. "die Rechtfertigung aus dem Glauben", 2) die *iustitia Dei* bzw. die "Gerechtigkeit Gottes", die zugleich die "iustitia Christi" darstellt und 3), was Paulus' Verhältnis zum Judentum betrifft, das Gegenpaar von "Gesetz und Evangelium." Sie gehören für Luther allesamt zur *summ(a) totius Christianae doctrinae*,¹⁴ zum Hauptbestand der christlichen Lehre. Daß es sich hier um Paradigmen handelt, die ihre Wirkung auf die heutige Exegese und Theologie nicht verfehlt haben¹⁵ und die mit ihren religiös geprägten "Feindbildern" am Entstehen des bürgerlich-politischen Antisemitismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beigetragen haben (dürften bzw. mitgewirkt haben), wird ihnen bekannt sein.¹⁶

Was aber ist "lutherisch" bzw. stammt von Luther und was ist "lutheranisch"?¹⁷

In Luthers Lehre steht die paulinische Theologie zentral, sie ist überhaupt für ihn zum Anlaß seiner eigenen Theologie geworden. Dabei stellt die im sogenannten "Türmerlebnis" erkannte "Gerechtigkeit Gottes" (Röm 1,17) bzw. das Heil in Jesus Christus die Mitte der Schrift dar: Das *solus Christus* und das *sola fide* korrespondieren hier mit dem *sola scriptura*.¹⁸

Die Einheit des "Alten" und des "Neuen Testaments" besteht darin, daß das Alte Testament Verheißung auf Christus ist.¹⁹ Aber auch die "Geschichte (des biblischen) Israels" weist "typologisch" auf Christus und die Kirche hin.²⁰ Luther bietet in seiner Exegese dann auch eine typologische Deutung sowohl des Alten Testaments als auch der Geschichte Israels. Die Unterscheidung von "Altem und Neuem Testament" ist aber nicht mit der von "Gesetz und Evangelium" identisch,

¹³ Vgl. u.a. OBERMAN, "Paulus", 68ff.

¹⁴ WA 40/I,209,17. Vgl. im Ganzen: ZUR MÜHLEN, "Luther II: Theologie", in: *TRE* 21, 530–567 (513–594).

¹⁵ Vgl. auch STUHLMACHER, *Theologie* 1, 234ff.

¹⁶ Vgl. die Kritiken von COHEN, "Judaism", in: KRAFT; NICKELBURG, *Judaism*, 31–56; NEUSNER, *Traditions* III, 320ff. und SANDERS, *Paul*. Vgl. auch: ERICKSEN, *Theologians*.

¹⁷ Vgl. dazu u.a. KOSCHEL, "Dialog", in: *FrRu* NF 4 (1996), 306–309.

¹⁸ WA 54, 186,9f. Vgl. ZUR MÜHLEN, "Luther II: Theologie", in: *TRE* 21, 533.

¹⁹ WA 13,88,1; 40/II,329,6.

²⁰ WA 12,275,25ff.

denn im Alten Testament findet sich ebenfalls das "Evangelium" und im Neuen Testament auch das "Gesetz";²¹ dies ist der sogenannte *duplex usus legis*.²²

Mit anderen Worten, das Christuszeugnis ist nicht nur der Kanon **im** Kanon, sondern der Kanon **zum** Kanon.²³ Daher heißt es: *Evangelium facit ex lege paedagogum in Christum, non fit ab ipsa lege per sese* ("Das Evangelium macht aus dem Gesetz einen Erzieher auf Christus hin, was nicht von dem Gesetz selbst her infolge seiner selbst geschieht").²⁴

Das Alte Testament ist also nach Luthers Theologie christologisch zu deuten, was übrigens seiner Meinung nach in den paulinischen Briefen um vieles besser verstanden wurde als z.B. im Jakobusbrief, im Hebräerbrief und in der Johannesoffenbarung.²⁵ Ist das Christuszeugnis die Richtschnur bei der Auslegung der Schrift, so ist auch die Schrift der Richter der einander widerstreitenden Auslegungen der Kirchenväter bzw. der ganzen christlichen Tradition.

Bei dieser typologischen und christologischen Deutung des Alten Testaments ist, mit Ausnahme des biblischen Israels, kein Platz für das zeitgenössische und heutige Judentum, denn mit der hermeneutischen Einverleibung der hebräischen Bibel in die Heilige Schrift des Christentums gilt nur noch die Frage, ob man das Christuszeugnis annimmt oder verwirft. Nach Luther kann und sollte das Alte Testament dann auch gänzlich ohne die jüdische Bibelauslegung erklärt werden, denn Paulus hat bereits alles gesagt, was gesagt werden kann.

Innerhalb der lutherischen Tradition, aber sie durch wissenschaftliche und methodische Fortschritte entschieden weitertreibend, stehen die größten Neutestamentler unseres Jahrhunderts: R. Bultmann und E. Käsemann.

²¹ WA 18,692,19.

²² Für die lutherische Ethik gilt dann auch, daß der Mensch *cooperator* Gottes ist, denn der Zusammenhang von Glaube und Werken ist so zu verstehen, daß der Mensch in den aus dem Glauben fließenden Werken (die als Gottes Wille bereits durch den Dekalog und die goldene Regel in das Herz der Menschen geschrieben wurden) berufen ist, Gottes "Mitarbeiter" zu sein.

²³ WA.DB 7,384,26–29.

²⁴ WA 39/I,46,22f. Deutsche Übersetzung nach TRE 21, 548.

²⁵ Vgl. dazu ZUR MÜHLEN, "Luther II: Theologie", in: TRE 21, 538f.

I.3.1.2. *Rudolf Bultmann*

Der Verdienst Rudolf Bultmanns war es nicht nur, entgegen der von der liberalen Theologie erhobenen Auffassung, Paulus habe das Evangelium von Jesus von Nazareth verfälscht, auf die Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus hinzuweisen, sondern auch die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Schule für die neutestamentliche Wissenschaft relevant zu machen und auszuwerten.

Zum ersten Punkt sei angemerkt, daß es Bultmann durchaus bewußt war, daß kein direkter Kontakt zwischen Jesus und Paulus bestanden hat, daß sie aber trotzdem dieselbe Botschaft gepredigt haben, nämlich daß diese Welt sich ihrem Ende nähert, daß die Herrschaft Gottes kurz bevorsteht, und daß das Gesetz in dem Nächstenliebegebot seine Erfüllung findet.²⁶

Zum zweiten Punkt, daß gerade durch den religionsgeschichtlichen Ansatz der Blick auf einen möglichen jüdischen Einfluß auf die neutestamentliche und damit auf die paulinische Theologie erst ermöglicht wurde, ein methodischer Ansatz, der bis heute Früchte trägt.

Für Bultmann stellte es jedoch eine Möglichkeit dar, das Neue Testament zu "entmythologisieren", um so seine Bedeutung für heute herauszustellen. In seiner "existentiellen" Exegese tritt die Bedeutung des Alten Testaments dann auch fast völlig zurück, wobei das Judentum nur aus religionsgeschichtlicher Sicht interessant für ihn war.

Stuhlmacher faßt die Theologie Bultmanns unter dem Begriff "Soteriologische Anthropologie" zusammen und stellt sie der Theologie Käsemanns, der ein "apokalyptisch-christologisches Paulusbild" vertritt, gegenüber:

"Der Apostel durchdenkt [nach Bultmann] seine Botschaft in bewußter anthropologischer Zuspitzung, weil er ihre Konsequenzen für den einzelnen Menschen herausarbeiten will. Bultmann hat aus diesem Befund gefolgert, daß die paulinische Theologie am besten als theologische Anthropologie darzustellen sei."²⁷

²⁶ Vgl. SEVENSTER, "Paulus", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 170–177.

²⁷ STUHLMACHER, *Theologie* 1, 235 und vgl. unten zu Käsemann.

I.3.1.3. Ernst Käsemann

Als E. Käsemann auf einer Tagung in Göttingen im Jahre 1951 eingeladen war, über den Kanon des Neuen Testaments zu sprechen, tat er dies auf eine für ihn so charakteristische Weise: er versuchte seine Hörerschaft zu schockieren, indem er gerade die *Pluriformität* und nicht die *Einheit* des Neuen Testament als Grundlage der Ökumene herausstellte. Mit dieser Relativierung der biblischen Autorität entfiel ein wichtiges reformatorisches Argument gegen die Katholische Kirche, nämlich das Argument der *sola scriptura*. Bereits im "Frühkatholizismus", einem von Käsemann eingeführten Begriff,²⁸ der den Übergang vom neutestamentlichen Zeitalter in den Katholizismus bezeichnen soll, ist von theologisch bedeutsamen Verschiebungen die Rede, so daß man nicht mehr die "Schrift" alleine gegen eine "Tradition", die die Schrift nicht mehr richtig verstanden haben soll, ausspielen kann.²⁹

Für ihn damit aufs engste verbunden ist die Frage nach dem Kanon gewesen.³⁰ Weil der Kanonisierungsprozeß in all seinen historischen Einzelheiten nicht mehr (immer) nachvollziehbar ist, da der Kanon von der Kirche im Glauben als autoritatives "Wort Gottes" angenommen worden ist, kommt es umso mehr auf das Weiterleben der christlichen Tradition in der Kirche an. Auch die Schrift muß daher von Christus aus interpretiert werden. Mit anderen Worten: Das Evangelium ist der Kanon im Kanon der 27 Bücher des Neuen Testaments.

Was die paulinische Theologie betrifft, gilt für Käsemann einerseits, daß Paulus nur ein Evangelium kannte, nämlich, daß Christus für uns gekreuzigt worden ist, und andererseits, daß nur die 7 echten Paulusbriefe von den Einflüssen eines "Frühkatholizismus" freigesprochen werden können. Die Theologie vom Kreuz bzw. die Gerechtigkeit Gottes und nicht die ökumenisierende Theologie einer Heilsgeschichte, die von der Nazi-Ideologie ohne Probleme säkularisiert werden konnte, steht im Mittelpunkt des Neuen Testaments. Daher kann das Alte Testament selbstverständlich nur christologisch gedeutet werden, egal was das Judentum davon hält.

In einer 1961 auf einer Tagung in Oxford gehaltenen Rede definierte er den Begriff der "Gerechtigkeit Gottes" neu und vertrat damit einen Standpunkt zwischen Luther und Calvin,³¹ bei dem er nicht mehr die

²⁸ Vgl. KÄSEMANN, "Paulus", in: *ZThK* 60 (1963), 75–89; zugl. in: DERS., *Versuche* II, 239–252.

²⁹ Vgl. SCHIPPERS, "Paulus", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 178–188.

³⁰ Vgl. dazu KÄSEMANN, *Testament*.

³¹ Vgl.u.

justificatio, die “Gerechtigkeit“, gegen die *sanctificatio*, die “Heiligung (nämlich des Lebens)“, ausspielt: Gottes Gerechtigkeit ist die Macht Gottes, mit der er unser Leben in Gehorsamkeit auf ihn zu richten versucht.³²

Sein Schüler Stuhlmacher faßt die Theologie Käsemanns wie folgt zusammen, indem er dabei gerade Käsemanns Kritik an Bultmann hervorhebt:

“(1) Die paulinische Anthropologie ist nicht – wie Bultmann meint – am menschlichen Individuum interessiert, sondern am Menschen, der sich immer schon in Lebensbeziehungen vorfindet und von Gott, den Mitmenschen, aber auch von Mächten beansprucht wird.

(2) Die Rechtfertigungslehre ist Mittel- und Höhepunkt der paulinischen Theologie. Sie spricht aber nicht nur von dem Freispruch des einzelnen Sünders vor Gott, sondern auch und vor allem von dem in Christus verkörpertem Rechtsanspruch Gottes auf die ganze (menschliche und außer-menschliche) Schöpfung [...].

(3) Während bei Bultmann die endzeitlichen Geschichts- und Schöpfungshorizonte des paulinischen Denkens auf die für die eschatologische Existenz des einzelnen Menschen bedeutsamen Aspekte reduziert und (auf diese Weise) entmythologisierender Kritik unterzogen werden, muß man nach Käsemann historisch sehen und theologisch bedenken, daß Paulus den alsbaldigen Anbruch der Herrschaft Gottes über die Welt und die Erneuerung der ganzen Schöpfung erhofft hat [...].

Aufgrund dieser dreifachen Kritik an Bultmanns Paulusdarstellung ergibt sich für E. Käsemann die Konsequenz, daß der Apostel nicht von seiner theologischen Anthropologie, sondern von seiner Christologie und Endzeithoffnung her verstanden werden muß, die beide auf die Wiederherstellung der Herrschaft Gottes über die ganze Welt abzielen.“³³

I.3.2. Calvinistische Interpretationsmodelle

I.3.2.1. Johannes Calvin

In der Theologie des Johannes Calvin, der eine Generation später als Martin Luther lebte, spielt die paulinische Theologie insofern keine Rolle, als er im Gegensatz zu Luther nicht zwischen paulinischer oder neu- und alttestamentlicher Theologie unterscheidet, sondern *die ganze Schrift als Einheit* versteht. Diese Schrift ist die Niederschrift der Offenbarung Gottes,³⁴ in der es nur um das Eine, nämlich um Christus

³² Vgl. KÄSEMANN, “Gottesgerechtigkeit“, in: *ZThK* 58 (1961), 367–378; zugl. in: DERS., *Versuche* II, 181–193.

³³ Vgl. oben und STUHLMACHER, *Theologie* 1, 236f.

³⁴ Vgl. *Inst.* I;7,4/CR 30 und BAUER, *Worte* 26, Anm. 3.

geht. Im Hintergrund steht dabei aber Calvins bundestheologisches Denken: es gibt nur einen ewigen Bund, dessen zwei (miteinander korrespondierende) Bundeszeichen die Beschneidung und die Taufe sind.³⁵

Daher sind die reformatorischen Begriffspaare wie Rechtfertigung und Heiligung (*justificatio et sanctificatio*), Gesetz und Evangelium sowie Ekklesiologie und Eschatologie auch nur unter diesem christologischen Gesichtspunkt zu betrachten.³⁶ Von der Einheit der Schrift aus gesehen ist die *principalis quaestio* die "Rechtfertigung aus dem Glauben", die den *articulus stantis aut cadentis ecclesiae* ("den Dreh- und Angelpunkt der Kirche") und damit den Inhalt der paulinischen Predigung darstellt.³⁷

Wie die *justificatio* und die *sanctificatio* zusammengehören, so soll auch das "Gesetz" in seiner verurteilenden Funktion, deren "Ende" Christus ist, mit dem Gesetz als Lebensregel (denn wir sind zur *Heiligung* gerufen) als Einheit verstanden werden. Auf der Grundlage seiner Auslegung der paulinischen Briefe, v.a. des Galater- und Römerbriefes, steht für Calvin eben diese *sanctificatio* sogar noch vor der *justificatio*, während bei Luther die Heiligung eher im Schatten der Rechtfertigung stehen geblieben ist.³⁸

Was die christologische Deutung der Schrift betrifft, gilt einerseits: "Stets sollte man sich davor hüten, den Juden Gelegenheit zum Widerspruch zu geben, als wollten wir vorsätzlich und spitzfindig alles auf Christus beziehen, was nicht unmittelbar auf ihn Bezug nimmt", andererseits aber gilt ebenso: "Wir müssen die Schrift mit der Absicht lesen, Christus in ihr zu finden. Wer von diesem Skopus abweicht, der mag zeit seines Lebens sich abmühen und studieren, er wird nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen."³⁹

Wo Luther den Gegensatz zwischen "Gesetz und Evangelium" stark hervorhebt, betont Calvin gerade die Einheit der beiden, wie dies ebenfalls für die Einheit des Alten und des Neuen Testament und für die Einheit des Bundes gilt. Daher gibt es zwischen Gesetz und Evangelium (*in substantio*) keinen anderen Unterschied (*differentia*) als die kultischen Gebote.⁴⁰

³⁵ Vgl. BAUER, *Worte*, 30f.

³⁶ Vgl. NIJENHUIS, "Paulus", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 88–101 und i.a.: NIJENHUIS, "Calvin 2. Werk", in: *TRE* 7, 578–587 (568–592).

³⁷ NIJENHUIS, "Paulus", 89–91 (und zwar aufgrund von Gal 2).

³⁸ Nebenbei bemerkt könnte man meinen, daß dies ein Fortschritt in der reformatorischen Theologie darstellt, auch wenn sie nicht überall, v.a. nicht in den deutschsprachigen Ländern Europas, rezipiert wurde.

³⁹ CR 59,664 und 47,125. Übersetzung nach KRAUS, "Prinzipien", in: *ZKG* 79 (1968), 337f. und 340. Vgl. auch BAUER, *Worte*, 30.

Ansonsten lehren beide dasselbe (*similitudo*), nur auf unterschiedliche Weise: Das Evangelium bestätigt das, was das Gesetz verheißen hat: "Christus ist das Fundament und der Inhalt des Bundes mit Abraham. Der Inhalt des Gesetzes ist das Evangelium in der Form der Verheißung, an erster Stelle bestimmt für die Juden",⁴¹ und wie Calvin an anderer Stelle hervorhebt: "Wer will sich also erkönnen, die Juden von der Anteilhabe an Christus auszuschließen, mit denen doch, wie wir hören, der Bund des Evangeliums geschlossen ist, dessen einziges Fundament Christus ist."⁴²

Aufgrund dieser völlig verschiedenen Gewichtung der Paradigmen paulinischer Theologie erhält auch Israel sowie das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge in der Theologie des Calvin eine andere Stellung als bei Luther.⁴³ Für Calvin gilt, daß Israel eine bleibende Bedeutung im heilsgeschichtlichen Handeln Gottes hat, was auch daraus hervorgeht, daß er das Judentum seiner eigenen Zeit, in dessen Theologie er sich gut auskannte,⁴⁴ als "Verwandter bzw. Bruder und Bundesgenosse, als Volk des Sinai-Bundes" betrachtet hat und ihm auch so begegnet ist.⁴⁵

I.3.2.2. Karl Barth

Wer sich mit Karl Barths⁴⁶ Paulusdeutung auseinandersetzen möchte, denkt unwillkürlich an seinen Römerbriefkommentar, obwohl er auch andere und längere Aufsätze und Kommentare zu Paulus geschrieben hat, etwa einen Kommentar zum 1. Korintherbrief (v.a. zu Kap. 15 über die Auferstehung der Toten) und einen Kommentar zum Philipperbrief. Auch in seiner Kirchlichen Dogmatik, Band II.2., findet man eine ausführliche Erörterung nicht nur über Röm 9–11 (über die Auserwählung) und Röm 5–8, sondern auch über 1. Korinther 13. So hat sich der systematische Theologe Karl Barth intensiv mit Paulus befaßt, und zwar auf eine bibelwissenschaftliche oder gar biblizistische Art.⁴⁷

⁴⁰ Sie gehören nur zur unterschiedlichen *administratio*.

⁴¹ So NIENHUIS, in: *TRE* 7, 583.

⁴² Vgl. ebd. und *CR* 30,315.

⁴³ Vgl. BAUER, *Worte*, 28.

⁴⁴ Ebd., 96; BAUER, *Worte*, 27f., Anm. 9 und KRAUS, "Israel", in: *Kul* 4 (1.1989), 3–13, v.a. 3f.

⁴⁵ So las er im Gegensatz zu Luther die Kommentare von Ibs Esra, Kimchi und Raschi im Original.

⁴⁶ Biographisches in: BUSCH, *Lebenslauf*.

⁴⁷ Vgl. dazu BERKOUWER, "Paulus en Barth", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 163–169.

Für ihn stellt sich das von Paulus gepredigte Evangelium wie folgt dar: es ist gleichermaßen Gottes Verurteilung des Menschen und die Gerechtsprechung, Versöhnung, Heiligung, Befreiung und Aufrichtung des Gesetzes Gottes in einem. Das Evangelium ist vor allem ein radikales und befreiendes Evangelium, das "senkrecht von oben" kommt, eine Auffassung, die seine Kritiker als "Offenbarungspositivismus" bezeichnet haben, aber die nur zeigt, daß für ihn die paulinischen Briefe den "Kanon im Kanon" und die paulinische Theologie die "Mitte der Schrift" darstellen. Daher spielt Israel für ihn keine große Rolle, ist seine Geschichte im theologischen Sinne doch zu Ende gegangen.⁴⁸

I.3.2.3. Kornelis Heiko Miskotte

Eine andere, ebenfalls von Calvin bzw. vom Calvinismus und auch stark von Barth inspirierte, dem Judentum jedoch positiv gegenüberstehende "ganzheitliche" Deutung der Schrift findet sich v.a. bei K.H. Miskotte, der überragenden Gestalt in der niederländischen Theologie dieses Jahrhunderts.⁴⁹

Er wurde 1933 mit einer Arbeit über *Das Wesen der jüdischen Religion* promoviert und veröffentlichte 1939 unter dem Titel *Edda und Thora* eine vergleichende Studie über das Judentum und den Nationalsozialismus, die im darauffolgenden Jahr von den (deutschen) Besatzern verboten wurde. Ebenfalls im Jahre 1939 veröffentlichte er mit zwei anderen niederländischen Theologen die sogenannten *Doornse Thesen*, die es im Gegensatz zu den Verfassern der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934 auch wagten, über Israel und den Antisemitismus zu sprechen.⁵⁰

Von 1945 bis 1959 war er Professor für Dogmatik an der niederländisch-reformierten Fakultät der Universität Leiden. In Deutschland wurde er besonders durch sein Buch *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments* bekannt.⁵¹

⁴⁸ Was die Frage nach Barths Beziehung zu Israel und dem Judentum betrifft, sei hier v.a. auf die Arbeit von F.-W. Marquardt verwiesen. Vgl. aber auch: SÜSS, *Bestaan*.

⁴⁹ Vgl. zur Bedeutung von K.H. MISKOTTE: STEGEMAN, "Miskotte", in: DOUDE VAN TROOSTWIJK; BEUMER; STEGEMAN, 'Heidendom'. Vgl. zu Miskottes biblischer Hermeneutik: MISKOTTE, *Woord*, 38, wo er von "literar-historischer", "phänomenologischer" und "theologischer" Exegese spricht. Vgl. weiter S. 38–67 und 130–133; MISKOTTE, "Opmerkingen", in: BERKELBACH VAN DER SPENKEL, *Openbaring*, 63–99; BERKHOF, "Hermeneutiek", in: *In de Waagschaal* 9 (1980), 140–143; BAUER, *Worte*, 58–60 und i.A. S. 56–70.

⁵⁰ Vgl. dazu VEEN, "Miskotte", in: DEURLOO; VENEMA, *Antwoord*, 136–150, v.a. 147f.

Wer aber meint, Miskotte sei ein "Israel-Theologe" gewesen, der irrt sich. Er kannte sich zwar im zeitgenössischen Judentum sehr gut aus und hatte auch während des Zweiten Weltkriegs immer gegen die nationalsozialistische Ideologie gepredigt, aber, ganz im Sinne von K. BARTH und der reformierten Theologie, verstand er die Schrift nur von Christus aus.

So schreibt er 1950 in seinem Kommentar zum damals neuen Glaubensbekenntnis der niederländisch-reformierten Kirche über die drohende Gefahr, die von jenen ausginge, die Israel zu ihrem "Hobby" gemacht, d.h. sich vom Bekenntnis der Kirche abgewendet hätten:⁵²

"Die Disqualifikation "Israel-Hobby" könnte ein Element an Wahrheit enthalten; und dann handelt es sich um weit gefährlichere Dinge als nur ein Hobby. Die Gefahr einer neuen Art von Heidentum in Anlehnung an das Faktum Israel [gemeint ist die Gründung bzw. Existenz des Staates] wäre dann nicht mehr nur eine Idee. In einigen Kreisen der Freunde Israels ist man von dem Volk, der Gemeinde der Nomaden, der Wartenden, der Märtyrer [schlichtweg] fasziniert. Der Bund Gottes wäre dann [nur noch] eine historisch-biologische Tatsache. Man sähe die Aufgabe des Christentums nicht so sehr darin, daß es die Juden bekehre, sondern darin, daß das Christentum sich bekehre und zwar zu der Erkenntnis der bleibenden Vorrangstellung Israels. Und zum Glauben an die zentrale Bedeutung des magisch-exklusiven Verhältnisses, das zwischen Gott und dem Volk-als-Volk [noch] fort dauern würde."⁵³

Für K.H. MISKOTTE ist das Judentum somit zwar "Frage an die Kirche",⁵⁴ aber nie (und nimmer) in dem Sinne, daß die Kirche sich von ihrem Glauben an Christus abwenden sollte:

"Gott stellt, ganz abgesehen von der persönlichen Haltung der Volksangehörigen [d.i. des Volkes Israel], das Volk *objektiv* als Zeugnis, als errichtetes Zeichen der Parusie, der Erscheinung, des Kommens Christi dar. Wenn wir theologisch und kirchlich auf die oben genannten Fragen⁵⁵ eine Antwort hätten, die im Stande wäre, das Kerygma vom Sohn Gottes, '[welcher ist] um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt]', mit den alttestamentlichen, d.i. den allgemein-biblischen Begebenheiten zu verbinden" [...] dann würde die Frage immer noch lauten,

⁵¹ Näheres zu Miskotte bei BAUER, *Worte*, 56ff. Auf mich hat er vor allem durch seine Schüler und durch das von ihm mitinitiierte jüdisch-christliche Lehrhaus gewirkt.

⁵² MISKOTTE, *Kern*, 242–253.

⁵³ O.c., 243f. Übersetzt aus dem Niederländischen von G.O.

⁵⁴ Vgl. MISKOTTE, "Jodendom", in: *Eltheto*, März 1934; zugl. in: MISKOTTE, *Waarheid*, 185.

⁵⁵ D.i. die 7 Fragen des Judentums als "Frage an die Kirche"; vgl. weiter unten.

[eine Frage], die Gott selber uns durch seine Providentia für Israel stellt, eine Frage, die uns auch jetzt heilsam beunruhigen möge, [nämlich] ob unser Leben wirklich das Kennzeichen des Seufzens [d.i. des ängstlichen Harrens der Kreatur] trägt (von dem Paulus in Röm 8 spricht) 'denn auch die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens' und wir selber 'zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes' [mit anderen Worten], ob auch wir den König-Messias und sein herrliches Reich noch erwarten.⁵⁶

Nur auf diesem Hintergrund ist für Miskotte "das Alte Testament [...] doch die eigentliche Schrift",⁵⁷ dessen christologische Interpretation er in der folgenden paradoxen Formulierung ablehnt: "Alles Wesentliche ist im Tenach gesagt. Es kann denn auch ganz und gar nicht die Absicht einer wohlberatenen christlichen Unterweisung sein, die Botschaft von Christus rückinterpretierend ins Alte Testament einzutragen. Es verhält sich vielmehr so, daß wir, umgekehrt, vom Alten Testament immer wieder zu lernen haben, was eigentlich der *Inhalt*, der Sinn und die Absicht dessen ist, was wir 'Christus' nennen [...]."⁵⁸ So ist für ihn das Judentum keine Vorstufe des Christentums, sondern eine Religion sui generis.⁵⁹

I.3.3. *Schlußfolgerungen*

Fassen wir unsere bisherigen Ergebnisse zusammen, dann läßt sich feststellen, daß von den klassisch-protestantischen Paulusinterpretationen nicht die Rede sein kann. Vielmehr lassen sich bereits bei Luther und Calvin, um nur die zwei wichtigsten Reformatoren zu nennen, verschiedene Paulusdeutungen feststellen, und ihre jeweilige Behandlung der Frage nach dem, was in der paulinischen Theologie von zentraler Bedeutung ist, ist höchst unterschiedlich. Auch in der Weiterentwicklung der lutherischen bzw. der calvinistischen Theologie bis ins 20. Jahrhundert lassen sich große Unterschiede beobachten. Sie lassen zum Teil auf neue wissenschaftliche Erkenntnisse und zum Teil auf zeitgeschichtliche Faktoren schließen.

⁵⁶ O.c., 192; übersetzt aus dem Niederländischen von G.O.

⁵⁷ MISKOTTE, *Hoofdsom*, 14. Vgl. auch BAUER, *Worte*, 56ff.

⁵⁸ MISKOTTE., *Götter*, 166f. Zitiert nach BAUER, *Worte*, 60.

⁵⁹ Vgl. ebd., 57, Anm. 7. Miskottes Theologie, die in Deutschland nur in geringem Umfang rezipiert wurde, hat sich bereits in den vierziger Jahren u.a. in der Bildung eines "Lehrhauses", aus dem indirekt die meisten "Lehrhäuser" in den Niederlanden und in Folge davon auch v.a. in Nordrhein-Westfalen seit den siebziger Jahren hervorgegangen sind, manifestiert. Über den Einfluß Miskottes vgl. u.a. DOUDE VAN TROOSTWIJK; BEUMER, STEGEMAN, *Miskotte*, und DEURLOO; VENEMA, *Antwoord*. Vgl. v.a. auch BAUER, *Worte*, 56ff. Es ist v.a. die Arbeit in diesen Lehrhäusern gewesen, die in den letzten zwei Jahrzehnten den größten Einfluß auf die Erneuerung der Theologie, insofern es um das Verhältnis zum Judentum geht, gehabt hat und noch hat.

Dabei haben wir uns auf die jeweiligen Darstellungen des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament und zwischen der Christologie und dem jüdischem Hintergrund bei Paulus beschränkt. Dieser zwar eingeschränkte, aber, wie ich meine, auch zentrale Gesichtspunkt soll im folgenden anhand einer Reihe von Problemgebieten konkreter ausgearbeitet werden, damit wir am Schluß Kriterien aufstellen können, mit denen auch die *New Perspective on Paul* geprüft werden kann. Diese Problemgebiete sind: 1) die Frage nach der Einheit des Alten und des Neuen Testaments, 2) die erbauende Funktion der jüdischen Schriften, und 3) die christologische Deutung der ganzen Schrift. Sie behandeln alle (vereinzelt thesenartig) die Frage nach dem genauen Ort der Judaistik im Fachgebiet "Neues Testament" (bzw. dem Ort des antiken Judentums in der Welt des Neuen Testaments), und zwar aus der Sicht der Reformation. Danach sollen einzelne religionsgeschichtliche und dogmatische Fragen anhand der Exegese einzelner Passagen aus dem Corpus Paulinum erörtert werden.

I.4. *Das Judentum aus der Sicht der Reformation*

I.4.1. *Einführung: das Verhältnis von Israel und Kirche*

B. Klappert unterscheidet zwischen zwei Gruppen von jeweils fünf und drei Modellen zur systematischen Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche, mit denen die verschiedenen diesbezüglichen (protestantischen) Positionen bewertet werden können. Die erste Gruppe leugnet die Besonderheit Israels, die zweite nimmt die bleibende Erwählung Israels in irgendeiner Form wahr.⁶⁰

Beziehen wir diese Klassifizierung auf die behandelten lutherischen und calvinistischen Theologen, dann läßt sich mit Klappert feststellen, daß z.B. M. Luther (und damit die lutheranische Theologie) überwiegend dem Substitutionsmodell zugerechnet werden kann, weil nach Luther 1) Israel aufgrund der Verwerfung Jesu Christi unter dem Gesetz, der Vergeltung und dem Gericht Gottes steht, 2) die Geschichte

⁶⁰ Vgl. KLAPPERT, *Israel*, 14–37. Zur ersten Gruppe zählt er: 1. das Substitutionsmodell, 2. das Integrationsmodell, 3. das Typologiemodell, 4. das Illustrationsmodell und 5. das Subsumptionsmodell, und zur zweiten Gruppe: 1. das Komplementärmodell, 2. das Repräsentationsmodell und 3. das christologische Dependenzmodell. Nach Bauer lassen sich von Gruppe I 1), 3), 4) und 5) sowie von Gruppe II 3) auch auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament anwenden; vgl. dazu BAUER, *Worte*, 32–36.

Israels nur noch als eine Geschichte *post Christum crucifixum* zu verstehen ist, 3) die Kirche die alleinige heilsgeschichtliche Nachfolgeorganisation Israels ist (die Kirche gründet zwar in Israel, aber Israel mündet in die Kirche) und 4) die Zukunft Israels nur noch als die Zukunft einzelner Getaufte und nicht mehr als die des ganzen Volkes vorstellbar ist.⁶¹

Die Theologie E. Käsemanns (sowie die R. Bultmanns) wird von Klappert dem "Illustrationsmodell" zugeordnet, wobei Israel als die Negativfolie der Kirche verstanden wird.⁶²

"E. Käsemann steht hier in der Tradition seines Lehrers R. Bultmann, für den die besondere Geschichte Israels zur Illustration und zum Beispiel für das Scheitern der menschlichen Existenz im allgemeinen unter dem Gesetz wird. [...] Israel wird so ausschließlich von der abstrakten Antithese von 'Gesetz und Evangelium' her und als exemplarische Negativfolie menschlicher, uneigentlicher Existenz definiert, deren der Glaube bzw. die Kirche als einer von ihr überwundenen bzw. in der Predigt des Gesetzes immer neu zu überwindenden Stufe bedürfen."⁶³

Aufgrund einer Analyse des Römerbriefkommentars von Käsemann kommt Klappert zu dem Schluß: "Kreuzestheologie und Schöpfungstheologie zerbrechen das Besondere der Erwählung und des Bundes Israels",⁶⁴ und stellt dann die entscheidende Frage: "Ist die Rechtfertigung der Schlüssel zur Erwählung Israels oder ist umgekehrt die Erwählung Israels der einzige Schlüssel zur Rechtfertigung des Gottlosen?"⁶⁵

J. Calvins Theologie⁶⁶ kennzeichnet Bauer anhand Klapperts Modell, indem er auf Calvins Deutung des Alten Testaments und dessen Unterschiede zum Neuen Testament aufmerksam macht.⁶⁷

"1. Im Alten Testament ist das himmlische Erbe nur wie im Spiegel zu erfahren, klar tritt es erst durch das Evangelium des Neuen Testaments hervor. Die Zeit des Alten Testaments ist Erziehungszeit auf Christus hin (Typologiemodell im weiteren Sinn).

2. Im Alten Testament begegnen uns die Schatten (=Abbilder) der Dinge, im Neuen Testament begegnen uns die eigentlichen Körper (=Urbilder). Diese typologische Zuordnung entwickelt Calvin vor allem an Hand des Hebräerbriefs (klassisches Typologiemodell).

⁶¹ KLAPPERT, *Israel*, 16–17.

⁶² KLAPPERT, *Israel*, 20–25.33ff.

⁶³ O.c., 20–21.

⁶⁴ O.c., 22–25, v.a. 23.

⁶⁵ O.c., 24.

⁶⁶ Vgl. auch KRAUS, "Israel", in: *Kul* 4 (1.1989), 3–13.

⁶⁷ BAUER, *Worte*, 36ff.

3. Im Alten Testament begegnen uns Buchstabe, Gesetz, Predigt des Todes und Verdammnis, Knechtschaft und Furcht, im Neuen Testament hingegen Geist, Evangelium, Predigt des Lebens und Gerechtigkeit, Freiheit und Gewißheit. Calvin argumentiert mit Jer.31,31–34 und 2.Kor 3 (Gemisch aus Typologie- und Illustrationsmodell).

4. Das Alte Testament handelt von einem einzelnen Volk in einem einzelnen Land, das Neue Testament von allen Menschen auf der Erde (Subsumptionsmodell).

Schließlich betont Calvin die Einheit der Schrift, indem er für das Alte und das Neue Testament die gleichen Verheißungen des ewigen Lebens, die gleiche Bundesgnade und die gleichen Bundeszeichen, nämlich Taufe und Abendmahl, gelten läßt.⁶⁸

K. Barths Theologie wird von Klappert einerseits dem Typologiemodell zugeordnet,⁶⁹ Israel ist Typos, Vor-Bild und Vorabbildung des Bildes, der überlegenen Entsprechung und des eschatologischen Typos der Kirche. Andererseits gehört Barths Israellehre auch zum Komplementärmodell, weil es 1) eine Verbundenheit zwischen der Kirche und der Synagoge gibt, die es zwischen keinen zwei anderen Religionen gibt, er 2) die Bedeutung des jüdischen Selbstverständnisses im Hinblick auf die Auslegung des Alten Testaments hervorhebt, 3) die Differenzen zwischen jüdischen und christlichen Deutungen der biblischen Verheißungen von beiden Seiten deutlich formuliert werden sollen, 4) die Komplementarität zwischen Israel und der Kirche mit dem Begriff "gespaltenes Gottesvolk" sowohl schismatisch als auch 5) eschatologisch-messianisch (und zwar im Sinne der Solidarität der messianischen Hoffnung zwischen Kirche und Synagoge) verstanden werden kann.⁷⁰

K.H. Miskottes Theologie läßt sich am besten anhand der sieben Fragen beschreiben, die das Judentum seiner Meinung nach als "Frage an die Kirche" uns stellt:

1. Israels ganzes Geistesleben wird vom "Fragen" nach dem Grund dieser Welt gekennzeichnet und unterscheidet sich damit vom Heidentum, das sich dafür nicht interessiert.

2. Israel versteht dieses "Fragen" als eine Frage der Existenz; somit ist das Fragen ein Kennzeichen wahrhaft menschlicher Existenz.

3. Israel fragt uns, ob der "Vater" im Neuen Testament wirklich derselbe Gott wie der im Alten Testament ist.

⁶⁸ BAUER, *Worte*, 36–37. Bauer stellt m.E. aber Calvins Theologie zu kritisch-negativ dar.

⁶⁹ KLAPPERT, *Israel*, 18–19.21–22.26–30.

⁷⁰ KLAPPERT, *Israel*, 26–30.

4. Israel fragt, mit welchem Recht die Kirche die Juden ständig versucht zu missionieren, hat es doch selber das Christentum längst als "Weg der Völker" anerkannt.

5. Israel fragt, was das christliche Reden von der "Erlösung" wirklich zu bedeuten hat.

6. Durch die bloße Tatsache seiner Existenz "fragt" Israel, warum es überhaupt Judenhaß in der Welt gibt, und warum die Christen sich daran beteiligt haben und beteiligen.

7. Und zum Schluß ist Israel kein Fragezeichen, sondern ein Ausrufezeichen, weil es in seiner Hoffnung auf das kommende Reich des Messias selber ein Zeichen der Parusie, der Wiederkunft Christi darstellt.⁷¹

I.4.2. *Paulus, das Alte Testament und die jüdische Bibelauslegung*

In diesem Buch wird es sich vor allem um die Frage handeln, wie Paulus mit der "Heiligen Schrift", der ein Jahrhundert nach ihm von vielen Christen "Altes Testament" genannten "Hebräischen Bibel" in der griechischen Übersetzung der "Septuaginta",⁷² umgegangen ist. Da es sich dabei nicht nur um die Verwendung der Schrift bei Paulus, sondern auch um einen Vergleich seiner Schriftauslegung und der zeitgenössischen Auslegungen handeln wird und eine noch zu untersuchende Beeinflussung von vornherein nicht ausgeschlossen werden kann, ist es in diesem Fall richtiger, von einem eventuellen "alttestamentlich-jüdischen" statt von einem "jüdischen Hintergrund" der Briefe des Paulus zu sprechen. Damit ist gemeint, daß Paulus vielleicht nicht nur direkt, sondern eventuell auch durch die Vermittlung der zeitgenössischen jüdischen Biblexegese bzw. durch die Übernahme bestimmter Auslegungstraditionen seinen exegetischen und theologischen Zugang zum Alten Testament gehabt haben könnte.

Neben vielen anderen⁷³ hat vor zehn Jahren v.a. D.-A. Koch auf der Bedeutung der sowie auf eine Reihe von Gemeinsamkeiten in den jeweiligen Schriftauslegungen hingewiesen:⁷⁴

⁷¹ MISKOTTE, "Jodendom", in: *Eltheto*, März 1934; zugl. in: MISKOTTE, *Waarheid*, 185–193. Seine Antwort auf die letzte Frage findet sich in o.c., 192.

⁷² Vgl. dazu die Beiträge in: HENGEL; SCHWEMER, *Septuaginta*.

⁷³ Vgl. u. Kap. III.1.2.

⁷⁴ Vgl. KOCH, *Schrift*, 199ff. über die zeitgenössische jüdische Biblexegese und ihre Bedeutung für das Schriftverständnis des Paulus; DERS., 257ff. über die literarische Funktion, die thematische Zuordnung und das zeitliche Verständnis der Schriftzitate und DERS., 322ff. über die "Schrift als Zeuge des εὐαγγέλιον." Die wichtigste ältere Arbeit ist von MICHEL, *Paulus*.

“Mit dem zeitgenössischen Judentum und den frühchristlichen Gemeinden vor und neben ihm geht Paulus davon aus, daß nicht nur die Gebote und ethischen Weisungen der Schrift für die Gegenwart fraglose Gültigkeit besitzen, sondern daß die Schrift insgesamt, also auch ihre geschichtlichen Überlieferungen und prophetischen Aussagen, auf die Gegenwart zielen. Dieser grundsätzliche Gegenwartsbezug der Schrift liegt den inhaltlich ausgesprochenen unterschiedlichen Arten der Schriftverwendung von Qumran, im hellenistischen Diasporajudentum und im palästinisch-rabbinischen Judentum zugrunde, insofern hier jeweils die Aussagen der Schrift aktualisiert werden, sei es daß in der Auslegung der Schrift der eschatologische Charakter der Gegenwart enthüllt, sei es daß 'erbauliche' Exegese betrieben wird, die dem Hörer religiöse und ethische Unterweisung vermitteln will.“⁷⁵

Im folgenden wollen wir uns einerseits mit den *Gemeinsamkeiten* in der Bibelauslegung des Paulus und des zeitgenössischen Judentums beschäftigen, andererseits zielt die Arbeit vor allem auch auf die *Unterschiede* zwischen einer paulinischen und einer zeitgenössischen jüdischen Auslegung der beiden Traditionen gemeinsamen Schrift.

Die hier gestellte Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus, dem Alten Testament und der jüdischen Bibelauslegung ist jedoch als eine zutiefst reformatorische Fragestellung aufzufassen, und stellt keineswegs das Ergebnis der neutestamentlichen Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts oder gar eine neue Sicht auf Paulus dar, gehen doch die Wurzeln der historisch-kritischen Forschung alle auf die Reformation zurück, wie aus der folgenden kurzen Übersicht der hermeneutischen Grundlagen des *sola scriptura* hervorgeht:⁷⁶

1. Das Verhältnis zwischen “Wort Gottes“ und “Heiliger Schrift“ ist vergleichbar mit dem zwischen Schöpfer und Schöpfung (*creator et creatura Dei*), so nach Luther; nach Calvin ist die Heilige Schrift “Werkzeug des Geistes.“⁷⁷

2. Die *sensus literalis sive historicus* ist von der streng abzuweisenden *sensus spiritualis sive mysticus* zu unterscheiden; dies gilt auch für die *sensus allegoricus, tropologicus (sive moralis)* und *anagogicus*. Reformatorische Schriftauslegung gründet daher nur auf der *sensus literalis sive historicus*.⁷⁸

3. Daraus entsteht die Betonung der grammatischen Erforschung einer Schrift samt der Aufhellung ihres historischen Kontextes. Dies setzt Kenntnisse der hebräischen und griechischen Sprache voraus. Der Glaube gründet auf das Wort und auf die biblische Geschichte.⁷⁹

⁷⁵ So KOCH, *Schrift*, 322.

⁷⁶ Vgl. KRAUS, *Geschichte*, und KRAUS, “Prinzipien“, in: ZKG III (1968), 329–344.

⁷⁷ KRAUS, *Geschichte*, 7.

⁷⁸ O.c., 9–10.

4. Die Kenntnisse des biblischen Hebräisch wurden auf der Grundlage der Werke R. D. Kimchis und anderer jüdischer Bibelgelehrter, anfänglich durch Vermittlung von Reuchlin und Pellicanus (so Luther), später direkt (so Calvin) erarbeitet.⁸⁰ Als Bibeltext stand zunächst die Ausgabe von Soncino (1488) zu Verfügung.⁸¹ In beiden Fällen sind Aramäisch-Kenntnisse genauso vonnöten wie Hebräisch-Kenntnisse.

Fassen wir die Kenntnisse und methodischen Fähigkeiten der ersten Reformatoren zusammen, dann würden sie so etwas wie ein Minimalprogramm Judaistik an einer heutigen theologischen oder philosophischen Fakultät darstellen:

A. Hebräisch-, Griechisch- und Aramäisch-Kenntnisse.

B. Kenntnisse der biblischen und nachbiblischen Geschichte Israels und dessen Umwelt.

C. Geschichte und Methodik der Schriftauslegung, einschließlich der antiken und mittelalterlichen jüdischen Bibelauslegung.

Für heutige Verhältnisse wären dann nur noch, aufgrund der neueren Geschichte Israels und des jüdischen Volkes, Kenntnisse des modernen Hebräisch und der neuzeitlichen jüdischen Bibelauslegung sowie moderne jüdische Geschichte und Philosophie hinzuzufügen, und man hätte ein vollwertiges Judaistik-Programm, das auch an eine philosophische oder philologische Fakultät gut passen würde, und dessen Absolvierung, dies sei nachdrücklich hervorzuheben, zur Zeit der Reformation von jedem jungen Theologen erwartet wurde.

Somit stünde das Fach Judaistik an einer theologischen Fakultät auf einer nicht geringeren Grundlage als der der Reformation und es sollte als theologische Disziplin dann auch nur von hier aus definiert werden.

I.4.3. *Die erbauende Funktion der jüdischen Schriften*

Aus der Sicht der Reformation hat das Judentum bzw. haben die jüdischen Schriften folgende *theologische* Relevanz, und zwar: 1. in der Wahrnehmung der Wichtigkeit der apokryphen Literatur und 2. in der Anerkennung der Bedeutung des Judentums und seiner Geschichte als Frage an die Kirche.

1) Nach Calvin können die Apokryphen eine *erbauende* Funktion haben,⁸² und da wir nun mehr jüdische Schriften aus hellenistisch-

⁷⁹ O.c., 11–12.

⁸⁰ Vgl. dazu z.B. BOON, *Reveil*.

⁸¹ KRAUS, *Geschichte*, 11–13.

⁸² Vgl. dazu NEUSER, "Stellung", in: BRECHT, *Text*, 298–323; NEUSER, "Reformierten", in: NEUSER, *Apokryphenfrage*, und SCHÜTZCHEL, "Bücher", in: *Catholica* 47 (1992), 277–293).

römischer Zeit kennen als aus der Zeit der Reformation, darf man m.E. diese theologische Relevanz bzw. die erbauende Funktion auf das ganze jüdische Schrifttum der Zeit zwischen den beiden Testamenten erweitern. Dies bezieht sich insbesondere auf die pseudepigraphische Literatur und auf die Qumran-Schriften, und schließt somit die großen Entdeckungen vom Ende des 19. bis zur Mitte dieses Jahrhunderts in die reformatorische Schriftauslegung mit ein.

Nicht weniger wichtig ist die jüdische Bibelauslegung von den antiken bis zu den mittelalterlichen Autoren (und auf heute bezogen auch die modernen Autoren), deren Werke, ob sie nun von Philo oder D. Kimchi stammen, von allen Reformatoren entweder direkt oder indirekt gelesen wurden. Eine theologische Fakultät, die dies in ihrem Lehrangebot nicht miteinschließt, hat sich also vom reformatorischen Erbe weit entfernt.

Sinn der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift in ihrer ganzen Breite, vom einzelnen Buchstaben bis zum entferntesten Winkel ihrer Auslegungsgeschichte, ist die Begegnung mit dem Wort Gottes, dessen Niederschrift sie ist.

Wer sich nicht auf *diese reformatorische Weise* mit der Schrift beschäftigt, kann leicht auf Abwege geraten, dessen wir uns nur zu gut bewußt sind: es sind die Abwege des Heidentums und des Antisemitismus.

2) Was die Bedeutung des Judentums und seiner Geschichte betrifft, hat die *biblische Geschichte* Israels für die reformatorische Theologie immer eine Rolle gespielt, und zwar einerseits in dem Begriffspaar "Verheißung und Erfüllung" und andererseits als Beweis der Richtigkeit des christlichen Glaubens.

Jetzt geht es jedoch auch darum, die Bedeutung der *nachbiblischen Geschichte* Israels wahrzunehmen, zum Beispiel, wie Miskotte dies getan hat, indem im Rahmen der christlichen Unterweisung auf eine gewisse "Analogie" zwischen der Geschichte Israels und der Geschichte Christi hingewiesen wird und das heutige Judentum als vollwertiger Gesprächspartner auch theologisch ernst genommen wird.⁸³

Wie soll nun diese biblische und nachbiblische Geschichte bewertet werden bzw. wie wurde sie bisher bewertet, als ein Gegenüber oder als ein Miteinander? Zwei Beispiele mögen genügen, um auf dieses Problem aufmerksam zu machen.

In dem *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von P. BILLERBECK gibt es zu Mt 5,43 eine Bewertung und Gegen-

⁸³ Vgl. MISKOTTE, *Götter*, 457ff. und DERS., "Jodendom".

überstellung der antik-jüdischen und ur-christlichen Auslegungen des Nächstenliebegebotes:⁸⁴

„[Die Synagoge] hat den Begriff 'Nächster' אָנְדֶרֶן ebenso eng gefaßt wie das AT: nur der Israelit gilt als אָנְדֶרֶן, die 'andren', d.h. die Nichtisraeliten, fallen unter diesen Begriff nicht. [...] Diese Zitate [nämlich aus Sifra, Sifre und der Mekhilta] machen es unzweifelhaft, dass die Halakha der mischnischen Periode unter dem 'Nächsten' אָנְדֶרֶן nicht jeden Menschen, sondern nur den Israeliten (mit Einschluß des Vollproselysten) verstanden hat [...]. Es wird also wohl dabei bleiben, daß der erste, der die Menschheit gelehrt hat, in jedem Menschen den 'Nächsten' zu sehen u. deshalb jedem Menschen in Liebe zu begegnen – Jesus gewesen ist; s. die Erzählung vom barmherzigen Samariter.“⁸⁵

Damit wurde seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts mit wissenschaftlichen Ansprüchen ein Urteil über das ganze alttestamentliche und rabbinische Schrifttum abgegeben, in dem das Judentum als Kontrastbild bzw. Negativfolie zum Christentum diente.⁸⁶

Auch wenn die Leistung von BILLERBECK in seinem *Kommentar* bis heute nicht überboten wurde, konnte sein Werk dennoch leicht zu Fehlurteilen führen, nicht nur in der Darstellung des Judentums zur Zeit Jesu, sondern auch im Hinblick auf das heutige Judentum.⁸⁷

K. HAACKER beschreibt im Jahre 1992 in der *Festschrift* für DIETER VETTER die genannten Fehlurteile und ihre Behebung:⁸⁸

„Wenn der Versuch gemacht wird, Judentum und Christentum jeweils im ganzen strukturell zu charakterisieren und einander gegenüberzustellen, so findet sich häufig die Antithese: Christentum als 'Religion der Barmherzigkeit' versus Judentum als 'Religion der Gerechtigkeit'. Als Beweis dafür wird am häufigsten die Stellungnahme Jesu zum Gebot der Nächstenliebe in Mt 5,43–47 angeführt. [...] Die antijüdische Deutung und Verwendung dieser Worte ist so verbreitet, zählebig und gefährlich, daß wir sie bekämpfen müs-

⁸⁴ Nachdruck der 1. Aufl. München 1922ff., I, 353–364.

⁸⁵ O.c., 354.

⁸⁶ So noch bei NISSEN, *Nächste* und HOFIUS, „Nächstenliebe“, in: DEGENHARDT, *Freude*, 102–109.

⁸⁷ Wobei das Fehlurteil darin besteht, daß das Urchristentum dem rabbinischen Judentum, das anachronistisch auf die Zeit Jesu zurückdatiert wird, gegenübergestellt und in seiner Gegenüberstellung als Vorstufe des Christentums verengt wird, ohne daß das Judentum in seiner *Eigenständigkeit* gewürdigt wird. Die Folgen dieser Sicht des Judentums als Negativfolie zum Christentum wurden bekanntlich erst nach der Shoa deutlicher und werden bis zum heutigen Tage zum Teil noch äußerst kontrovers diskutiert. Zu einer neuen Sicht des Judentums in der Wahrnehmung seiner *Eigenständigkeit* vgl. LICHTENBERGER, „Beziehungen“, in: *Brücke*, 25–36.

⁸⁸ HAACKER, „Feindesliebe“, in: MATHEUS, *Volk*, 47–51.

sen, wo immer wir sie antreffen. [...] Gerade dieser 'naive', unpolemische Antijudaismus hat dazu beigetragen, daß der aggressive Antisemitismus, den die Nationalsozialisten auf ihre Fahnen schrieben, im Raum der Kirche auf relativ wenig Widerspruch oder gar Widerstand stieß.“⁸⁹

Bei einer Neubesinnung auf die paulinische Theologie sollen daher nicht nur wissenschaftlich-theologische Argumente eine Rolle spielen, sondern es soll auch, und zwar gerade aus der Sicht der Reformation, die Darstellung des Judentums und das Judesein des Paulus eine prädisponierte Rolle spielen, wie dies Stuhlmacher aufgrund der Paulusforschung der letzten zwei Jahrzehnte zum Ausdruck bringt:

“Nimmt man die kritischen Einwände von K. Stendhal, E. P. Sanders, H. Räisänen und J. Dunn gegen die an der Reformation orientierte Paulusauslegung in Deutschland zusammen und ergänzt man sie durch die These Segals, der Apostel sei ein apokalyptischer Mystiker gewesen, ergibt sich die *Notwendigkeit zur Neubesinnung auf Paulus*: Es ist zu prüfen, wie sich die entscheidenden Komponenten im Leben und Denken des Paulus, sein Sein als Jude und berufener Apostel Christi Jesu, seine pharisäische Treue zur Tora und seine apostolische Verpflichtung auf das Evangelium Gottes von Jesus Christus zueinander verhalten und welche theologischen Konsequenzen diese Verhältnisbestimmung hat.“⁹⁰

Wenn es also um das Zusammendenken des jüdischen Hintergrunds der paulinischen Theologie und seiner auf der Rechtfertigungslehre gründenden Christologie geht, sollen nicht nur Aspekte von Paulus' Judesein erhellt werden, sondern auch seine christologische Sicht auf den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund.

I.4.4. *Die christologische Deutung der Schrift*

Die Frage nach dem Alten Testament als Zeugnis von Jesus Christus wird von Luther u.a. folgendermaßen beantwortet: *Christus universae scripturae scopus est*, und von Calvin etwa so: “Wir müssen die Schrift mit der Absicht lesen, Christus in ihr zu finden.“ Bei der so verstandenen christologischen Auslegung des Alten Testaments kann auf eine allegorische Deutung jedoch völlig verzichtet werden, ist doch Christus im Alten Bund lebendig anwesend.⁹¹

Fassen wir auf der Grundlage der reformatorischen Annäherung der Schrift zusammen, indem wir einerseits das *sola scriptura* und die

⁸⁹ O.c., 47.

⁹⁰ STUHLMACHER, *Theologie* 1, 243.

⁹¹ KRAUS, *Geschichte*, 18–19.

Einheit der Schrift als zentralen Ausgangspunkt der biblischen Exegese und Theologie hervorheben, und andererseits die ebenfalls geäußerte Kritik auf die Darstellung des Judentums christlicherseits ernst nehmen, dann ließe sich die "christologische" Deutung der Schrift folgendermaßen umschreiben:

1. Es ist *nicht unsere Aufgabe*, das Alte Testament christologisch zu deuten, sondern *das Alte Testament selber* ist von sich aus bereits christologisch zu verstehen, und zwar nur für die Christen, während es für das jüdische Volk auch Bundesbuch bleibt.

2. Weder das Alte Testament noch die biblische Geschichte Israels sind typologisch oder allegorisch auf das Neue Testament und die Kirche zu deuten, sondern *im Tenach ist bereits alles* über Christus gesagt.

3. Bei der Exegese des Alten Testaments ist die *jüdische Bibelauslegung*, die des antiken Judentums einschließlich der des mittelalterlichen und modernen Judentums, miteinzubeziehen, um Fehlinterpretationen zu vermeiden.

4. Die christologische Deutung des Alten Testaments geht von der *Einheit der Schrift* aus, d.i. von der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes, und schließt auch die des Neuen Testaments mit ein.

5. Bei der Vollkommenheit der *Offenbarung Gottes* verblaßt jedes menschliche Bemühen, sie zu deuten. Nur die jüdische und christliche Tradition zusammen vermögen ihre Breite und Tiefe zu erahnen.

6. Nur in der jüdischen und christlichen *Tradition*, d.i. in der Geschichte von Kirche und Israel, kann der Mensch *Partner Gottes* in dieser Welt sein.

7. In der Partnerschaft zwischen Gott und den Menschen gibt es zwei Wege, die in ihrer prädestinarianischen Trennung doch auch auf das eine gemeine Ziel (τέλος) hinausgehen, nämlich die Herrschaft Gottes auf Erden.

I.5. Über dieses Buch

Nach der *hermeneutisch-theologischen* Standortbestimmung in dem einführenden Kapitel I werden in den nachfolgenden Kapiteln die verschiedenen Aspekte der paulinischen Theologie von jeweils unterschiedlicher Betrachtungsweise beleuchtet. Sinn der verschiedenen applizierten methodischen Arbeitsschritte ist, die im ersten Kapitel behandelten Schwerpunkte einer *neutestamentlich-judaistischen Fragestellung* auf der Grundlage einer Neubewertung des reformatorischen

Erbes zu Wort kommen zu lassen, um so am Ende zu einer wahrlich *biblisch-theologischen* Gesamtschau auf den jüdischen Hintergrund der Theologie des Apostels Paulus zu gelangen.

Kapitel II bietet eine *historische* Untersuchung nach dem "vorchristlichen Paulus", und zwar aufgrund einer Exegese von Gal 1,13–14, um so ein genaueres Bild des "jüdischen Paulus" und seiner "Unterweisung nach den väterlichen Überlieferungen" zeichnen zu können, allerdings aus der Sicht des "christlichen Paulus."

Kapitel III bietet eine *philologische* Studie nach Paulus' Schriftauslegung anhand einer Exegese von Gal 3,6–14, in der es vor allem auf einen Vergleich mit der zeitgenössischen jüdischen (und christlichen) Bibelauslegung ankommen wird: von Philo, den Qumran-Schriften und der rabbinischen Literatur bis hin zur sonstigen neutestamentlichen und frühchristlichen Literatur.

Ein Exkurs zu "Paulus und Abraham" will aufgrund einer *traditionsgeschichtlichen* Untersuchung nach der Vorstellung Abrahams als 'Freund Gottes' und als 'Vater aller Glaubenden' die Frage nach der paradigmatischen Funktion Abrahams im Alten Testament, im zeitgenössischen Judentum, bei Jakobus und bei Paulus klären. Dabei wird besonders auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus eingegangen, und zwar auf der Grundlage des reformatorischen Prinzips der *Einheit der Schrift*, die auch für die verschiedenen neutestamentlichen Schriften gilt und daher eine zu große Diskrepanz zwischen "Paulus und Jakobus" nicht zulassen kann.

Am Beispiel von "Paulus' Aufstieg in den dritten Himmel" soll – aufgrund einer Exegese von 2. Kor 12,1–10 in Kapitel IV – der *religionsgeschichtlichen* Fragestellung nachgegangen werden, ob überhaupt und wenn ja, in welchem Maße Paulus von den eventuell *gemeinsamen Merkmalen* der in der Antike weit verbreiteten Literaturform "Apokalypse" Gebrauch gemacht haben könnte. Das Thema steht damit exemplarisch für eine Fragestellung in der neutestamentlichen Wissenschaft, in der das Verhältnis von Paulus zum antiken Judentum und der hellenistischen Religionsgeschichte aufgrund der formgeschichtlichen Erforschung einer *Gattung* (hier der Gattung Apokalypse und der Untergattung "Himmelsreise") untersucht wird.

Augustin konnte nur lachen über diese Art von legendären Offenbarungen, über das, was Paulus angeblich gesehen und gehört haben soll, wenn er in 2. Kor 12,4 vom "Paradies" und von den "unaussprechlichen Worten" spricht.⁹² Dennoch sollte man nicht so einfach den "Ernst" der Theologen

⁹² Vgl. Augustin, In Joh. tract. XCVIII.8.

und die "Phantasie" des Volksglaubens trennen, denn viele Vorstellungen sind durchaus geläufiger als uns bewußt ist,⁹³ und auch wenn die Sprache der Apokalypsen stark mythologisch geprägt ist, sind die moralisch-ethischen Sorgen, mit denen sich viele Apokalyptiker abmühen, leicht zu erkennen.⁹⁴

Es gibt ein nicht zu leugnendes Zusammenspiel von "Mythos" und "Kerygma", das sich sowohl in der Theologie- und Kirchengeschichte beobachten läßt als auch bei Paulus eine Rolle gespielt haben dürfte, denn er versucht nämlich immer wieder, zwischen dem "Mythologischen" und dem "Kerygmatischen" eine scharfe Trennlinie anzubringen. Dabei konnte er gar nicht anders als den mythologisch geprägten Sprachgebrauch seiner Zeit zu verwenden und stellt sich bewußt oder unbewußt den Risiken einer Einflußnahme dieser Sprache.

Auch in der Rhetorik und Bibelexegese läßt sich eine solche Wechselwirkung zwischen Zeitgebundenheit und eigener Identitätsfindung beobachten, und es ist gerade eines der bekannten Ziele der neutestamentlichen Wissenschaft zu versuchen, Paulus einer bestimmten Schule oder Denkrichtung zuzuordnen oder ihn gerade davon abzusetzen.⁹⁵

So stammt von Joseph Klausner bekanntlich die Definition des Apostels Paulus als jemand, "der es verstand, die Methoden der Aggada und des Midrasch der jüdischen Weisen mit jenen hellenistischen Gedankengängen zu verbinden, wie sie sich in den letzten zwanzig Jahren vor der Zerstörung des Zweiten Tempels entwickelt hatten."⁹⁶

Hans Dieter Betz dagegen vertritt eine völlig andere Position. Er festigte nach Bultmann und mit Thyen u.a.⁹⁷ eine neue Richtung in der neutestamentlichen Wissenschaft, indem er nachzuweisen versuchte, daß Paulus in seinen Briefen u.a. von der griechischen Rhetorik Gebrauch gemacht hat.⁹⁸

J. Christiaan Beker wiederum versteht Paulus v.a. von der Apokalyptik her, und dies in Nachfolge von v.a. A. Schweitzer:⁹⁹ "No doubt Paul was an apocalypticist during his Pharisaic career" und "Paul's apocalyptic conviction was not initiated by his conversion to Christ but formed the background of his Pharisaic world view."¹⁰⁰

Die Frage, ob Paulus auf dem Hintergrund antik-jüdischer Mythologie und rabbinischer Bibelexegese oder hellenistisch geprägter Mythen und Argumentationsformen verstanden werden soll, kann jedoch nicht pauschal entschieden werden, sondern ist bei jedem einzelnen Text erneut und sach-

⁹³ Vgl. dazu: OEGEMA, *Troost*, 130ff.

⁹⁴ Vgl. OEGEMA, *Hoffnung*, 201ff. und 416ff.

⁹⁵ Vgl. den Forschungsbericht von: Furnish, "Pauline Studies", 321ff.

⁹⁶ Er schrieb diese Worte zwei Jahrzehnte vor dem zum "Klassiker" gewordenen Buch von STRACK; BILLERBECK, *Kommentar*; vgl. KLAUSNER, *Jesus*, 79.

⁹⁷ Vgl. die Übersicht in: FURNISH, "Pauline Studies", 322ff.

⁹⁸ Vgl. BETZ, *Apostel*.

⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰ BEKER, *Paul*, 143 und 144.

lich zu prüfen. Im Vordergrund steht immer die Exegese einzelner Stellen und deren Ort im größeren Rahmen eines Briefes oder des gesamten Corpus Paulinum. Nur von dort aus sollen den von dem Text selber gestellten Fragen und den dort gefundenen "Aspekte paulinischer Theologie" religionsgeschichtlich oder neutestamentlich-judaistisch, nicht zuletzt auch im Kontext der Geschichte des Urchristentums, nachgegangen werden.

In Kapitel V geht es um die *theologiegeschichtliche* Fragestellung nach dem Verhältnis zwischen Paulus und der urchristlichen Gemeinde, das exemplarisch und übersichtlich in den vielfältigen Beziehungen zwischen der paulinischen und der urchristlichen Naherwartung, wenn überhaupt zwischen den beiden unterschieden werden darf, untersucht werden soll. Hier spielt wiederum die Frage nach der "Einheit der Schrift" eine Rolle: Darf man theologische Positionen von der einen neutestamentlichen Schrift in die andere übertragen? Ich würde dies nicht unbedingt verneinen wollen, weder für das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament noch für die neutestamentlichen Schriften untereinander.

Im Hintergrund dieser reformatorischen biblischen Hermeneutik wird in Kapitel VI über "Paulus und die Heidenmission", das von Paulus und dem Gesetz sowie vom Verhältnis zwischen Juden und Christen handelt, versucht, die *paulinische Theologie* alttestamentlich-jüdisch zu verorten und zu verankern. Es bietet eine Exegese der wichtigen Stelle Röm 10,4, und, wie der vorangestellte forschungsgeschichtliche Überblick zeigt, trennen sich spätestens hier die Geister und wird offenbar, welchem Paulusbild man anhängt.

Denn das Ziel der Exegese einzelner Verse oder Perikopen ist zwar, die darin zum Ausdruck gebrachte Theologie zutage treten zu lassen, sie kann aber nicht immer von der eigenen theologischen Position getrennt werden, weil sie ja oft bei der Feststellung dessen, was man in der paulinischen Theologie für zentral hält, eine nicht geringe Rolle spielt. So dürfte mit diesem Kapitel die Arbeit doch über die Einzlexegese hinausgehen und dort ein eigenes Profil zeigen, wo es um das Verhältnis von Paulus zum Judentum und der paulinischen Theologie zur jüdischen Apokalyptik geht.

Aus der Sicht der Reformation ist es aber nicht die Apokalyptik (oder welches religionsgeschichtliche Phänomen auch immer), die am Anfang der christlichen Theologie steht, sondern der Begriff "Apokalyptik" gibt nur unvollkommen wieder, was zum Wesen des Alten wie des Neuen Testaments gehört, nämlich die wahrlich messianische Hoffnung, die ist die Sehnsucht nach Gottes Herrschaft auf Erden.

Kapitel VII über "Paulus und die Ethik" will daher exemplarisch die Fäden der bis dahin applizierten historischen, philologischen, traditionsgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und theologischen Methoden und Arbeitsschritte zusammenziehen, um einige *biblisch-theologische* Linien aufzeichnen zu können. Damit soll anhand der verschiedenen alttestamentlichen, zeitgenössisch-jüdischen und frühchristlichen Auslegungen des Gebotes der Nächstenliebe auf die letztendlich entscheidende Frage nach der Einheit und Vollkommenheit der Offenbarung Gottes eingegangen werden, wie sie sich in der Heiligen Schrift und der nachfolgenden jüdischen und christlichen Tradition niedergeschlagen hat. Denn bis zur endzeitlichen göttlichen Herrschaft auf Erden gilt es für den Menschen, nach Gottes Willen zu leben. Dieser Wille besteht in dem Aufruf zur *Heiligung*, der der Mensch in der Gewißheit seiner *Rechtfertigung* nacheifern kann und soll.

Somit will dieses Buch dem Publikum eine Reihe neutestamentlich-judaistischer Studien zu einzelnen Aspekten der paulinischen Theologie vorlegen, und zwar auf der Grundlage des reformatorischen Erbes und als bescheidener Beitrag zur gegenwärtigen Paulusforschung.

I.6. Bibliographie

- BAUER, U.F.W., *כל הדברים האלה* All diese Worte. *Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17–14,31*, Frankfurt/M 1992
- BEKER, J.C., *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980
- BERKHOF, H. "De hermeneutiek van Miskotte en het Oude Testament (I)", in: *In de Waagschaal* 9 (1980), 140–143
- BERKOUWER, G.C.; OBERMAN, H.A., *De dertiende apostel en het elfde gebod*, Kampen 1971
- BERKOUWER, "Paulus en Barth", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 163–169
- BETZ, H.D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), Tübingen 1972
- BOON, R., *Hebreeuws Reveil. Wat bracht christen-theologen rond 1500 in de leerschool der rabbijnen?*, Kampen 1983
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980
- BUSCH, E., *Karl Barth's Lebenslauf*, München 1975

- COHEN, S.J.H., "Early Judaism in Its Historical Setting", in: KRAFT, R.; NICKELBURG, G.W.E., *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1986, 31–56
- DEURLOO, K.; VENEMA, R. (Hrsg.), *Antwoord aan het nihilisme. Met Miskotte op de weg der verwachting*, Baarn 1994
- DOUDE VAN TROOSTWIJK, C.; BEUMER, J.; STEGEMAN, D. (Hrsg.), 'Wij willen het heidendom eeren'. *Miskotte in de 'nieuwe tijd'*, Baarn 1994
- ERICKSEN, R.P., *Theologians under Hitler. Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch*, New Haven 1985
- FURNISH, V.P., "Pauline Studies", in: EPP, E.J.; MACRAE, G.W. (Hrsg.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1989, 321–350
- HAACKER, K., "Feindesliebe kontra Nächstenliebe? Bemerkungen zu einer verbreiteten Gegenüberstellung von Christentum und Judentum", in: MATHEUS, F. (Hrsg.), 'Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde'. *Dieter Vetter zum 60. Geburtstag* (SFGRJ 1), Duisburg 1992, 47–51
- HENGEL, M., "Der vorchristliche Paulus", in: HENGEL, M.; HECKEL, U. (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938)*, Tübingen 177–293
- HENGEL, M.; SCHWEMER, A.-M., *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, London 1997
- HENGEL, M.; SCHWEMER, A.-M. (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1994
- HOFIUS, O., "Nächstenliebe und Feindesliebe. Erwägungen zu Mt 5,43", in: DEGENHARDT, J.J., *Die Freude an Gott – Unsere Kraft (FS O.B. Knoch)*, Stuttgart 1991, 102–109
- KÄSEMANN, E. (Hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970
- KÄSEMANN, E., "Gottesgerechtigkeit bei Paulus", in: *ZThK* 58 (1961), 367–378; zugl. in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 181–193
- KÄSEMANN, E., "Paulus und der Frühkatholizismus", in: *ZThK* 60 (1963), 75–89; zugl. in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 239–252
- KAPLER, C. u.a., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987
- KLAPPERT, B., *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths* (TEH 207), München 1980

- KLAUSNER, J., *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, 3. Aufl. Jerusalem 1952
- KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986
- KOSCHEL, A., "Christlich-jüdischer Dialog im Schatten Luthers", in: *FrRu* NF 4 (1996), 306–309
- KRAFT, R.A.; NICKELSBURG, G.W.E., *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1986
- KRAUS, H.-J., "Calvins exegetische Prinzipien", in: *ZKG* III (1968), 329–344
- KRAUS, H.-J., "'Israel' in der Theologie Calvins. Anstöße zu neuer Begegnung mit dem Alten Testament und dem Judentum", *KuI* 4 (1.1989), 3–13
- KRAUS, H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1988
- LICHTENBERGER, H., "Christlich-jüdische Beziehungen dargestellt an der Geschichte des Institutum Judaicum Delitzschianum", in: *Brücke zwischen den Kulturen und Völkern. Ein Bild für unsere Universität*, Münster 1993, 25–36
- MATHEUS, F. (Hrsg.), *'Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde'*. Dieter Vetter zum 60. Geburtstag (SFGRJ 1), Duisburg 1992
- MICHEL, O., *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh 1929, Nachdruck Darmstadt 1972
- MISKOTTE, K.H., *De kern van de zaak. Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden*, Nijkerk 1950
- MISKOTTE, K.H., "Het Jodendom als vraag aan de kerk", in: *Eltheto*, März 1934; zugl. in: MISKOTTE, K.H., *Om de waarheid te zeggen. Opstellen over het kerkelijk belijden*, Kampen 1971, 185–193
- MISKOTTE, K.H., *Om het levende woord. Opstellen over de praktijk der exegeze*, 's-Gravenhage 1948
- MISKOTTE, K.H., "Opmerkingen over theologische exegeze", in: BERKELBACH, S.F.H.J. U.A. (Hrsg.), *De openbaring der verborgenheid*, Baarn 1934, 63–99
- MISKOTTE, K.H., *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, 3. Aufl. München 1966
- NEUSER, W., "Calvins Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments", in: BRECHT, M. (Hrsg.), *Text – Wort – Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte. Kurt Aland gewidmet*, Berlin-New York 1980, 298–323

- NEUSER, W., "Die Reformierten und die Apokryphen des Alten Testaments", in: NEUSER, W. (Hrsg.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont*, Stuttgart 1989
- NEUSNER, J. *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70 I-III*, Leiden 1971
- NIJENHUIS, W., "Paulus en Calvin", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 88–101
- NIJENHUIS, W., "Calvin 2. Werk", in: *TRE* 7, 568–592
- NISSEN, A., *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15), Tübingen 1974
- OBERMAN, H.A., "Paulus en Luther", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 68–76
- OEGEMA, G.S., *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (Habilitationsschrift Tübingen 1995; erscheint in der Reihe WMANT im Neukirchener Verlag)
- OEGEMA, G.S., *Tussen troost en vermaning. Een inleiding in de eindtijdverwachtingen in het Nieuwe Testament en in de Oude Kerk*, Baarn 1996
- OEGEMA, G.S., "Wezen en grens van de zg. joods-christelijke dialoog", in: *Habinjan-de Opbouw* April 1985, 12–14
- OEGEMA, G.S., "J. Calvin und das Judentum", in: *Nes Ammim-Heft* 1997, Nr. 3, 4–9
- OEGEMA, G.S., "K. H. Miskotte und das Judentum", in: *Nes Ammim-Heft* 1997, Nr. 2, 17–22
- RIESNER, R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977
- SCHIPPERS, R., "Paulus en Käsemann", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 178–188
- SCHMITT, A., *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*, Stuttgart 1973
- SCHÜTZEICHEL, H., "Die deuterokanonischen Bücher des AT in den Schriften Calvins", in: *Catholica* 47 (1992), 277–293
- SEVENSTER, J.N., "Paulus en Bultmann", in: BERKOUWER; OBERMAN, *Apostel*, 170–177
- STRECKER, G., "Der vorchristliche Paulus. Überlegungen zum biographischen Kontext biblischer Überlieferung – zugleich eine Antwort an Martin Hengel", in: FORNBERG, T., HELLHOLM, D. (Hrsg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts and Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartmann*, Oslo usw. 1995, 713–741

- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992
- STEGEMAN, D., "Kiest u heden Wien gij dienen zult!. Over K.H. Miskotte's *Edda en Thora*", in: DOUDE VAN TROOSTWIJK, CHR.; BEUMER, J.; STEGEMAN, D. (Hrsg.), *'Wij willen het heidendom eeren'. Miskotte in de 'nieuwe tijd'*, Baarn 1994, 15–61
- STRACK, H.L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922ff., Nachdruck 1974
- SÜSS, R., *Een genadeloos bestaan. Karl Barth over het Joodse Volk*, Kampen 1991
- UNNIK, W.C. VAN, "Tarsus or Jerusalem", in: DERS., *Sparsa Collecta I* (NT.S 29), Leiden 1973, 259–320
- VEEN, W., "Miskotte en het nationaal-socialisme. Over Miskotte's bijdrage tot het verstaan van het nationaal-socialisme als levensbeschouwelijk systeem", in: DEURLOO, K.; VENEMA, R. (Hrsg.), *Antwoord aan het nihilisme. Met Miskotte op de weg der verwachting*, Baarn 1994, 136–150
- ZUR MÜHLEN, K.-H., "Luther II: Theologie", in: *TRE* 21, 513–594

II. DER VORCHRISTLICHE PAULUS¹

II.1. *Paulus' Galaterbrief*

Der Autor des Galaterbriefes² ist ohne Zweifel Παῦλος ἀπόστολος, auch wenn die Niederschrift des Briefes von einem Schreiber erfolgt sein dürfte.³ Der Anlaß des Briefes geht aus verschiedenen Stellen hervor. Paulus widerspricht und widersetzt sich einem "anderen Evangelium", das neben dem "einen Evangelium" in den christlichen Gemeinden in Galatien gepredigt wird.⁴

Die Adressaten des Briefes sind die in Gal 1,2 angesprochenen "Gemeinden Galatien" (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας). Mit den Gemeinden in Galatien sind die (christlichen) Bewohner einer Gegend in Zentral-Kleinasien gemeint, nach denen (οἱ Γάλλοι; *galli*) diese seit 279 v.Chr. benannt wurde und die seit 25 v.Chr. Teil der römischen *provincia Galatia* war.⁵ Der Brief wurde nach den in Gal 1–2 beschriebenen Ereignissen und noch vor dem Römerbrief geschrieben, d.h. zwischen 48 und 50–55 n.Chr.⁶ Eine genauere Datierung hängt von der Frage ab, ob Paulus die Galater auf seiner 1. oder 2. Missionsreise missioniert hat, und ob der Brief vor oder nach dem sog. "Apostelkon-

¹ Kapitel II, ursprünglich unter dem Titel "Denn ihr habt von meinem Wandel im Judentum gehört": Die theologische Funktion der autobiographischen Elemente in Paulus' Galaterbrief 1,13–14", basiert auf dem Vortrag "Galater 1–2: Theologie oder Biographie?", gehalten vor dem *Neutestamentlichen Forum an der Universität Tübingen* am 22. Juni 1995 sowie beim *International Meeting der Society of Biblical Literature* in Budapest vom 23. bis zum 27. Juli 1995.

² Kommentare, Forschungsberichte und Gesamtüberblicke: WETTSTEIN, *Testamentum* II, 215–238; BETZ, *Commentary*; BULTMANN, *Theologie*, 187ff.; DUNN, *Theology*; HÜBNER, "Paulusforschung", 2649ff., v.a. 2658–2667 (über die vorchristliche Zeit des Paulus); JEWETT, *Paulus-Chronologie* (v.a. zu Gal 2 und Apg 11–15); LÜHRMANN, *Brief*; MUSSNER, *Galaterbrief*; NIEBUHR, *Heidenapostel*, 4–78; OEPKE, *Brief*, v.a. 57ff.; SCHLATTER, *Erläuterungen* II; SUHL, *Paulus*, 35ff.; SUHL, "Galaterbrief", 3067–3134; SCHNELLE, *Einleitung*, 117ff.; VERHOEF, *Er staat geschreven*.

³ Vgl. Gal 1,1 und 6,11. Zu den verschiedenen Positionen für oder gegen die Autorschaft des Paulus, vgl. BETZ, *Commentary*, 1.

⁴ Vgl. Gal 1,6–9; 2,4–5.7–9.11–14; 3,2–5; 4,13–14.21; 5,2–12 und 6,12–17.

⁵ Vgl. zu den verschiedenen Hypothesen zur genauen geographischen Lage der Landschaft oder der Provinz Galatien ausführlich bei BETZ, *Commentary*, 1ff.

⁶ Vgl. BETZ, *Commentary*, 9ff. und zu den verschiedenen Hypothesen zur Datierung SCHNELLE, *Einleitung*, 118ff.

vent“ in Jerusalem geschrieben wurde. Plausibel erscheint die Annahme, daß der Brief nach der in Gal 2,10 und 1 Kor 16,1 erwähnten “Kollekte“ geschrieben ist; dann müßte der Galaterbrief nach dem 1. (und dem 2.) Korintherbrief geschrieben worden sein.⁷

Im folgenden wird der Versuch unternommen, die *theologische Funktion* der autobiographischen Elemente⁸ in Paulus’ Galaterbrief 1,13–14 herauszustellen, indem 1) auf die in Gal 1,13–14 verwendeten Begriffe eingegangen, 2) der Aufbau von Gal 1,13–14 im Kontext von Gal 1,10–22 analysiert und 3) der Ort von Gal 1,13–14 im Rahmen des gesamten Galaterbriefes festgestellt wird.

II.2. Sprachliche Beobachtungen zu Gal 1,13–14

Galaterbrief 1,13–14

Übersetzung:

- “13.a. Und ihr habt gehört
- b. von meinem damaligen Leben/Wandel im Judentum,⁹
- c. daß ich (nämlich) überschwenglich die Gemeinde Gottes
- d. verfolgte und sie zerstörte,
- 14.a. und (daß ich) Fortschritte machte
- im Judentum
- b. über viele Altersgenossen in meinem Volk (hinaus),
- c. indem ich mehr/in viel höherem Maße (als sie)
- ein Eiferer war
- d. für meine väterlichen Überlieferungen.“¹⁰

⁷ So der Konsensus nach SCHNELLE, *Einleitung*, 118–120.

⁸ Vgl. einführend zu den autobiographischen Elementen des vorchristlichen Paulus (sowohl nach den echten Paulusbriefen als auch nach der Apostelgeschichte): BRUCE, “Problems”; BURCHARD, *Zeuge*; HENGEL, “Paulus”, 177ff.; HENGEL; SCHWEMER, *Paul*; OEPKE, “Probleme”; OGG, *Chronology*; RIESNER, *Frühzeit* und STRECKER, “Paulus”, 713ff.

⁹ Zum Begriff Ἰουδαϊσμός vgl. weiter unten.

¹⁰ Text nach NESTLE; ALAND, *Novum Testamentum Graecum*, 27. Aufl.: “Ἦκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ’ ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων.”

Sprachliche Beobachtungen:

Gal 1,13 fängt mit den Worten, "Und ihr habt gehört", an. Der mit dem Partikel γάρ hergestellte Bezug zum Vorangehenden stellt keine eigentliche Begründung dar, wenn man bedenkt, daß γάρ in den vorangegangenen Versen 1,11, 12 und 13 gleich dreimal vorkommt,¹¹ sondern wird, wie in 1,11, eher anknüpfend verwendet.¹² Daher haben wir es hier nicht mit einem neuen, von einem vorhergehenden, durch γάρ unterschiedenen Textabschnitt zu tun, in dem eine Begründung ausgeführt wird, sondern mit einem fortlaufenden Text, der in Gal 1,9 mit Paulus' Polemik gegen ein "anderes Evangelium" ansetzt und der in Gal 1,11 mit der rhetorisch angekündigten Darlegung des "einen Evangeliums" (d.h. des im Vergleich zum "anderen" Evangelium "wahren" Evangeliums) seine eigentliche Begründung findet.¹³

Daß es sich hier nicht um eine Begründung des vorangegangenen Verses handelt, sondern eher an V. 12 angeknüpft wird, dürfte ebenfalls aus dem Verb ἀκούειν hervorgehen. Vergleicht man die Verwendung des Verbes ἀκούειν in V. 13 mit der in den anderen paulinischen Stellen, dann dürfte das, was folgt, nicht bloß ein Gerücht sein oder etwas, was man gehört hat, sondern geradezu den Inhalt der paulinischen Predigt bzw. Verkündigung oder Katechese darstellen.¹⁴ Der Inhalt der Verse 1,13–14 ist daher als ein Teil des gehörten bzw. gepredigten Evangeliums von V. 11 zu verstehen.

Anders formuliert: Paulus erinnert mit den Worten von Gal 1,13.a. ("Und ihr habt gehört") die christlichen Gemeinden in Galatien daran, was er ihnen zuvor verkündigt bzw. sie gelehrt hat, und er hält es für wichtig, dies (wegen des in Gal 1,6–9 angegriffenen "anderen" Evangeliums) zu wiederholen bzw. es ihnen noch einmal darzulegen.¹⁵

¹¹ Darüber hinaus auch in 1,10.

¹² Vgl. BAUER, *Wörterbuch*, 300–302. Anders bei MUSSNER, *Galaterbrief*, 78.

¹³ Anders bei BETZ, *Commentary*, 66, Anm. 101.

¹⁴ Röm 10,14 ("Wie sollen sie aber hören ohne Prediger"); Röm 15,20–21 ("Und so, es als Ehrensache betrachtend, habe ich das Evangelium verkündigt, (dort) wo Christus nicht genannt/bekannt war [... aber], wie geschrieben steht: 'Diejenigen, denen nicht von ihm verkündigt wurde, sollen (es) sehen, und diejenigen, die (ihr/es) nicht gehört haben, sollen (es) verstehen' (Jes 52,15)"); 1 Kor 2,9 ("[...] Gleichwie aber geschrieben steht: 'Was kein Auge gesehen hat, kein Ohr gehört hat [...]'" (Jes 64,3), hat Gott aber uns durch den Geist offenbart"); in 1 Kor 5,1 wird das Verb im alltäglichen Sinne verwendet. Vgl. v.a. Gal 3,2: τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἐξ ἀκοῆς πίστεως; "Habt Ihr den Geist empfangen aus dem Hören/der Predigt des Glaubens?"; Übersetzung und Hervorhebungen von G.O.

¹⁵ Daher spricht er in Gal 3,2.5 ebenfalls vom "Hören" (ἀκοή) im Sinne vom Hören einer Predigt. Vgl. BETZ, *Commentary*, 67, Anm. 103 und HENGEL, "Paulus", 269, Anm. 290. Nach MUSSNER, *Galaterbrief*, 78 handelt es sich jedoch "vermutlich" um "persönliche Berichte" des Apostels.

Was danach folgt, muß daher nicht zwangsläufig als "Narratio", "Apostolikon", "Rechenschaftsbericht" oder "Autobiographie mit apologetischer Tendenz"¹⁶ als Einstieg für historische Fragestellungen dienen,¹⁷ sondern kündigt aus einem zuvor beschriebenen Anlaß die Wiederholung und Hervorhebung der paulinischen Verkündigung bzw. Katechese an. Das Folgende soll daher vor allem nach seinem theologischen – und nicht so sehr nach dem historischen oder biographischen – Gehalt befragt werden.¹⁸

Was aber ist der theologische Gehalt der Beschreibung derjenigen "biographischen" Momente im vorchristlichen Leben des Paulus, die seinen Wandel im Judentum umfassen (Gal 1,13–14)?¹⁹

Es fällt zunächst auf, daß die Begriffe ἀναστροφή²⁰ und Ἰουδαϊσμός²¹ – eine mögliche dynamisch-äquivalente Übersetzung wäre: "Jewish way of life"²² – nur in Gal 1,13–14, aber nicht in den anderen paulinischen Briefen vorkommen.²³

Sonst finden sich die beiden Begriffe in der jüdisch-hellenistischen Literatur, z.B. in 2 Makk 2,21 (über die Makkabäer, die ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ gekämpft haben); 8,1 (über die Makkabäer, die ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ treu geblieben waren); 14,38 (über Rasi, der ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ verurteilt wurde und den Märtyrertod starb); in 4 Makk 4,26 (über das Volk, das gezwungen wurde, ἐξόμνυσθαι τὸν Ἰουδαϊσμόν); in einer Synagogeninschrift im makedonischen Stobi aus dem 3. Jh.n.Chr. (deren Stifter sein Leben κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμόν geführt habe) sowie auf einem jüdischen Grabstein im italienischen Porto, ebenfalls aus dem 3. Jh.n.Chr. (auf dem eine Frau gerühmt wird, die 34 Jahre lang mit ihrem Gatten καλῶς ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ gelebt hatte).²⁴

¹⁶ Vgl. BERGER, *Formgeschichte*, 110.113.243.248.261.270.275.284.289.

¹⁷ So v.a. HENGEL, "Paulus" und jetzt auch HENGEL; SCHWEMER, *Paul*; ausgewogener bei NIEBUHR, *Heidenapostel*, der auf 5–66 und 66–78 der "historischen" Untersuchung eine "theologische" Auswertung folgen läßt.

¹⁸ Nicht weniger interessant sind allerdings die Ansätze von STENGER, "Biographisches", 123ff. und HALL, "Apocalypse", 434ff.

¹⁹ Vgl. zur Frage nach Paulus und dem Judentum: JEREMIAS, "Paulus"; LÜDEMANN, *Paulus*, und VAN UNNIK, "Tarsus."

²⁰ Nach BAUER, *Wörterbuch*, 122: "Betragen, Ausführen, Lebensart, Wandel." Zu ἀναστροφή, vgl. Tob 4,14 (ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ); 2 Makk 6,23 (τῆς ἐκ παιδὸς καλλίστης ἀναστροφῆς); Eph 4,22 (κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν); 1 Petr 3,2 (τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφήν ὑμῶν); Jak 3,13 (ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς).

²¹ Nach BAUER, *Wörterbuch*, 750: "Judentum, jüdische Art zu glauben und zu leben."

²² Vgl. auch BETZ, *Commentary*, 67.

²³ Vgl. SCHMOLLER, *Handkonkordanz*, 38 und 252; vgl. zu den nicht-paulinischen Stellen ebd.

Amir bewertet den Befund zunächst wie folgt:

“[...] da die meisten Belege offenbar nicht literarisch voneinander abhängig sind, dürfte der vorgelegte Tatbestand auf einen mündlichen Sprachgebrauch zurückgehen, der jahrhundertlang in den verschiedensten Ländern der griechisch sprechenden jüdischen Diaspora unreflektiert gang und gäbe war.“²⁵

Darüber hinaus ist innerhalb des griechischen Lexikons “unser Wort zu bestimmen als eine mit der Endung -ισμός behaftete Bildung, deren Basis ein nationaler Eigenname ist“;²⁶ es ist daher dem Begriff Ἑλληνισμός nicht nachgebildet und stellt keine Übersetzung aus dem Hebräischen dar.²⁷

Amir unterscheidet dann vier Kategorien, in die der Ἰουδαϊσμός eingeordnet werden konnte: 1) als *umschlossener Lebensbereich* (mit der Präposition ἐν), 2) als *Norm* (mit κατὰ), 3) als *Wert* und 4) als *Lehre*.

Nach ihm verwendet Paulus den Begriff nach der ersten Kategorie, um damit einen alles umschließenden jüdischen Lebensbereich anzugeben,²⁸ sozusagen als psychologische Landesgrenze, äquivalent mit den hebräischen Begriffen *ארבע אמות ההלכה*, *סייג לתורה*, u.a.²⁹

Allerdings weist Amir noch auf die Bedeutung des Verbes προκόπτειν in V. 14 hin (Paulus προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ): es bezeichnet Fortschritte im Unterricht und zwar im Sinne des Studiums der Tora (*תלמוד תורה*), welches mit ihrer Ausübung zusammengeht.³⁰ Demnach hat Paulus den Begriff Ἰουδαϊσμός auf zwei verschiedene Arten verwendet: er lebte 1) gänzlich innerhalb des Judentums, in dem er 2) auch ständig lernte.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß Paulus mit dem Begriff Ἰουδαϊσμός durchaus auf eine aus seiner Jugendzeit bzw. Erziehung bekannte Formulierung zurückgegriffen haben dürfte und daß er auch von deren genauer Bedeutung wußte. Die Übersetzung von Gal 1,13.a. sollte dann diese Formulierung auch hervorheben und könnte z.B. wie folgt lauten: “Und ihr habt von meinem damaligen ‘Leben im Judentum’ (bzw. ‘dem Judentum verpflichteten Leben’) gehört.“

²⁴ Vgl. AMIR, “Term“, 34ff.

²⁵ AMIR, “Term“, 103.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. 107.

²⁸ Vgl. ebd. 108–109.

²⁹ Ebd. 109.

³⁰ Ebd. 110–111.

Gal 1,13.a.-b.

Die theologische Aussage von Gal 1,13.a.-b., deren Inhalt in Gal 1,13.c. bis 14.d. ausgeführt wird,³¹ ist im größeren Rahmen von Gal 1,10–22 zu verstehen, wo der Weg von Paulus' Empfangen der Offenbarung Christi bis zu seinem Apostelamt³² für die Heiden beschrieben und in Gal 1,23–24 als eine völlige Umkehr zusammengefaßt wird: "Und sie hatten nur *gehört*:³³ "derjenige, der uns damals verfolgte, predigt jetzt den Glauben, den er damals vernichtete; und sie priesen Gott wegen mir."³⁴

Das in Gal 13.c. bis 14.d. umschriebene "dem Judentum verpflichtete Leben" ist sozusagen als der Anfang dieser Umkehr zu bewerten und dürfte daher auch aus diesem Grund von Paulus aufgeführt worden sein (denn sonst hätte er den Brief nach 1,13.a. mit den Versen 1,15ff. weitergeführt). Die sich auf den ersten Blick als "biographische Daten" präsentierenden "Fakten" sind demnach als wichtige Aspekte einer theologischen Argumentation zu befragen.

Das, was die Galater *gehört* haben – und damit der sogenannte "biographische" Teil der paulinischen Verkündigung oder Katechese – setzt sich nach Gal 1 aus drei Elementen zusammen: 1) sie haben das Evangelium gehört (Gal 1,6ff.); 2) sie haben von seinem "dem Judentum verpflichteten Leben" gehört (Gal 1,13.a.) und 3) sie³⁵ haben gehört, wie "derjenige, der uns damals verfolgte, jetzt den Glauben predigt, den er damals vernichtete" (Gal 1,23).³⁶ Mit anderen Worten: auch Paulus' vorchristliches Leben ist Teil seiner Verkündigung (bzw. Katechese) von Christus; daher "priesen sie Gott wegen mir" (vgl. Gal 1,24).³⁷

³¹ Vgl. HENGEL, "Paulus", 273.

³² Vgl. dazu KERTELGE, "Apostelamt", 161ff.

³³ "Gehört" im Sinne von: Gewarnt sein vor.

³⁴ Vgl. weiter unten.

³⁵ Ebenfalls die Galater?

³⁶ Auch wenn NIEBUHR, *Heidenapostel*, 19 nicht auf das Bedeutungsfeld des Verbes ἀκούω aufmerksam macht, so weist er im weiteren Verlauf seiner Untersuchung dennoch auf die theologische Funktion der autobiographischen Elemente hin: "Sein Urteil über das Verfolgen von Christen durch Juden – über sein eigenes wie über das, dem die Beschneidungsagitatoren entgehen wollen – verdankt sich so, wie er es im Galaterbrief vorbringt, erst seiner Christuserfahrung und Berufung zum Heidenapostel. Es ist gewissermaßen Teil des paulinischen Evangeliums, mit dem er vor Damaskus betraut worden war, das er den Galatern bei der Gründung der Gemeinde verkündigt hat und das er nun angesichts der Bedrohung durch ein 'anderes Evangelium' (1,6–9) neu zur Geltung bringen will." (IBID, 67; Hervorhebung von G.O.).

³⁷ Wie wir unten ausführen werden, kehrt der Inhalt dieser Predigt bzw. Verkün-

Der in Gal 1,13–14 beschriebene “damalige Wandel im Judentum“ bzw. das “dem Judentum verpflichtete Leben“ findet somit – sowohl in Paulus’ Rückblick als auch in seiner Predigt an die Galater – in der Formulierung “ἐξ ἔργων νόμου“ von Gal 3,2 seine theologische Bewertung: Es war ein Leben nach dem Gesetz und ein Suchen nach (Selbst-)Gerechtigkeit “aus den Werken des Gesetzes.“

Aus dieser Bewertung geht dann auch der Grund der Erwähnung der “biographischen“ Fakten hervor: Paulus beschreibt diesen Teil seines Lebens als pädagogisches Beispiel, sozusagen als Negativfolie zu dem einen Glauben, der in dieser Gegenüberstellung als der “wahre“ Glauben hervorgehoben wird.

Was den Aufbau der Verse 13–14 betrifft, so ist eine doppelte Argumentationsebene zu beobachten: Auf der einen Seite stehen die Versteile: 13.c. (daß ich (nämlich) *überschwenglich*), 14.b. (*über viele Altersgenossen* in meinem Volk (*hinaus*)) und 14.c. (indem ich *mehr (als sie) ein Eiferer* war). Auf der anderen Seite stehen die Versteile 13.d. ((Paulus, der) die Gemeinde Gottes *verfolgte und sie zerstörte*), 14.a. (und (daß ich) *Fortschritte machte* im Judentum) und 14.d. (für meine *väterlichen Überlieferungen*). Oder anders gesagt: Auf der einen Seite stehen die *Grade* der Taten des Paulus (13.c.; 14.b. und 14.c.), auf der anderen Seite werden die eigentlichen *Taten* (13.d.; 14.a. und 14.d.) beschrieben.

Des weiteren fällt auf, daß Paulus das Possessivpronomen “mein“ nur für 1) “sein eigenes damaliges Leben im Judentum“, 2) “sein Volk“ und 3) “seine väterlichen Überlieferungen“ verwendet. Mit anderen Worten: sein *vorchristliches “Ich“* steht auch noch aus der Sicht des *christlichen Paulus* (und zwar im Sinne von Volk und Tradition) auf der Seite des Judentums.

Gal 1,13.c.-d.

Der sogenannte “biographische“ Teil der den christlichen Gemeinden in Galatien zuvor verkündigten Predigt oder Katechese wird nun in den Versen 13.c. bis 14.d. konkretisiert und kann hier tatsächlich als Teil eines Predigt- oder Katechese-Entwurfs verstanden werden, wenn man

digung oder Katechese in dem mit Gal 1,13–14 korrespondierenden V. 3,5 wieder, der als Teil von Gal 3,1–5 das Gegenstück von Gal 1,10–14 bildet. V. 5, bereits in Gal 3,1–2 eingeführt, lautet: “Derjenige nun, der euch den Geist gewährt und unter euch Taten bewirkt, (tut er dies) aus Werke des Gesetzes oder aus dem Hören/der Predigt des Glaubens.“ Vgl. zum letzten Ausdruck BAUER, *Wörterbuch*, 60–61: “infolge einer Predigt, die Glauben bewirkt.“

sich seines beispielhaften Charakters bewußt wird: die negative Schilderung eines Aspektes des eigenen früheren Lebens als lehrhafter Beitrag bzw. als rhetorisches Stilmittel³⁸ zur Erhellung des eigentlichen Lehrziels bzw. des einen Evangeliums.

Auf letzteres weisen jedenfalls die Steigerungen/Übertreibungen³⁹ in 13.c. bis 14.d. hin: "überschwenglich" (ὕπερβολήν),⁴⁰ "über viele Altersgenossen in meinem Volk hinaus" (ὕπερ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου)⁴¹ und "mehr (als sie) ein Eiferer seiend" (περισσοτέρως ζηλωτής).⁴²

Diese "Steigerungen" gelten drei Momenten in Paulus' Leben: 1) der Verfolgung der Gemeinde Gottes (13.c.-d.), 2) dem Lernen im Judentum (14.a.-b.) und 3) dem Eifer für die väterlichen Überlieferungen (14.c.-d.). Das erste Beispiel ist das der Verfolgung und der Zerstörung der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Außer in Gal 1,13 und 23 wird das Verb διώκω noch in Gal 4,29 (Hagars Sohn, der nach dem Fleisch Geborene, verfolgte Saras Sohn, den nach dem Geist Geborenen) und Gal 5,11 (Paulus, der keine Beschneidung mehr predigt, erleidet trotzdem Verfolgung) verwendet. Das Verb kommt also durchaus in ein und demselben Bedeutungsfeld vor: Hagar, das Fleisch, die Beschneidung, das Judentum und Saulus auf der einen Seite *verfolgen* Sara, den Geist, das Evangelium und die Gemeinde Gottes auf der anderen Seite.⁴³

³⁸ Zu der Frage nach Paulus und der (griechischen und modernen) Rhetorik, vgl. HÜBNER, "Galaterbrief"; KENNEDY, *Interpretation* und SMIT, "Letter." CLASSEN, "Paulus" vertritt gegenüber der These einer Beeinflussung eine eher skeptische Position.

³⁹ Zum steigernden Gebrauch von Komposita mit ὑπέρ, vgl. DELLING, G., Art. in: *NT* 11 (1969), 127–153.

⁴⁰ Vgl. Röm 7,13: "damit die Sünde *überaus* sündig würde durchs Gebot"; 1 Kor 12,31: "Und ich will euch noch einen *köstlicheren* Weg zeigen"; 2 Kor 1,8: "in [...] Asien [...], wo wir *über die Maßen* beschwert waren"; 2 Kor 4,7: "auf daß die *überschwengliche* Kraft sei Gottes"; 2 Kor 4,17: "unsere Trübsal ... schafft eine ... *über alle Maßen* wichtige Herrlichkeit uns", und 2 Kor 12,7: "auf daß ich mich der *hohen* Offenbarung überhebe."

⁴¹ Vgl. Röm 9,3: "meinen Brüdern zugute."

⁴² Vgl. Apg 21,20: ζηλωταὶ τοῦ νόμου: "Eiferer des Gesetzes"; Apg 22,3: ζηλωτῆς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ: "ein Eiferer (seiend) für Gott" und 1 Kor 14,12: ζηλωταὶ πνευμάτων: "Eiferer nach geistlichen Gaben."

⁴³ Auch hier liegt die Steigerung der Verfolgung in der Vernichtung. Des weiteren korrespondieren Gal 1,13 mit Gal 4,29 und Gal 1,23 mit Gal 5,11. Diese "Vernichtung" (vgl. zu πορθεῖν auch 4 Makk 11,4; Apg 9,21 und Philo, In Flacc 54) muß übrigens nicht unbedingt auf eine physische Vernichtung hinweisen, sondern könnte durchaus im theologischen Sinne verwendet sein, z.B. wenn Paulus damals als "Gegenprediger" gegen die Kirche aufgetreten wäre. So MENOUD, "Sens", 178ff.; vgl. auch MUSSNER, *Galaterbrief*, 79.

Gal 1,14.a.-b.

In Gal 1,14.a.-b. beschreibt Paulus, wie er "über viele Altersgenossen in seinem Volk (hinaus) Fortschritte machte im Judentum." Das Wort *συνηλικιώτης* kommt bei Paulus nur in Gal 1,14 vor, das Verb *προκόπτω* nur hier und in Röm 13,12; dort heißt es über den kommenden Tag, für den man sich rüsten soll ("ziehet an den Herrn"): "die Nacht ist fortgeschritten, der Tag ist nahe."⁴⁴

Wie oben festgestellt wurde, ist *προκόπτω* u.a. zu übersetzen mit: "Fortschritte machen im Lernen" (*תלמוד תורה*).⁴⁵ Nach Bauer kann *προκόπτω* auch im negativen Sinne verwendet werden: "Fortschritte machen im Guten und im Schlimmen" bzw. "(immer tiefer) sinken."⁴⁶

Handelt es sich in Röm 13,12 wohl um ein Beispiel paulinischer Naherwartung, und wird *προκόπτω* in Bezug auf das nahe Ende verwendet ("die Nacht ist fortgeschritten"), so dürfte das Verb in Gal 1,14 einen zweideutigen Sinn haben. Paulus machte nicht nur Fortschritte im Judentum in der gewöhnlichen Bedeutung, sondern er verwendet das Verb gewissermaßen auch ironisch: nach seinem (christlichen) Verständnis und völlig in Übereinstimmung mit seiner Theologie führt der "Fortschritt" im Judentum nicht zur Rechtfertigung. Oder anders formuliert: Er war nicht nur ein überfleißiger Anhänger einer bestimmten Richtung im Judentum, sondern in dem sogenannten "Fortschritt", den er machte, lauerte bereits der Rückfall.⁴⁷

Wenn es nun einen solchen "eschatologisch-apokalyptischen" Hintergrund in Paulus' Beschreibung seines Wandels im Judentum gibt,⁴⁸ muß das darauf Folgende eine Steigerung des "Rückfalls" und das sich anschließende – wie aus heiterem Himmel – die große Wende bzw. die Umkehr ergeben. Dies ist tatsächlich in Gal 1,14.c.-d. (Steigerung des Rückfalls) und dann in Gal 1,15–16 (Erwählung durch Gott und eine Offenbarung Jesu Christi) der Fall!

⁴⁴ ἡ νὺξ προέκοπεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Vgl. auch Jos, Bell IV § 298.

⁴⁵ AMIR, "Term", 110–111.

⁴⁶ Vgl. BAUER, *Wörterbuch*, 1404. Anders bei BETZ, *Commentary*, 67.

⁴⁷ Dies natürlich nur aus der Perspektive des *bekehrten* Paulus; vgl. auch NIEBUHR, *Heidenapostel*, 76: "Wenn das eschatologische Handeln Gottes die Zielrichtung hat, die Heiden in sein universales Heilswirken einzubeziehen, dann kehrt sich die ursprüngliche Intention des paulinischen Wandels im 'Judaismus' [...] gegen diesen Willen Gottes, weil sie den bedingungslosen Eintritt der Heiden in die göttliche Heilswirklichkeit verhindert (vgl. 1 Thess 2,15!). Was unter Absehung dessen zum Anbruch des Eschaton in Christus Treue zu Gott ist, wird in Anbetracht dessen zum Abfall von Gott"; Hervorhebung vom Autor.

⁴⁸ Vgl. dazu OEGEMA, *Gesalbte*, 148ff. und OEGEMA, *Hoffnung*, Teil III, Kap. VI.

Gal 1,14.c.-d.

Die in Gal 1,14.a.-b. vorausgesetzte "Steigerung des Rückfalls" bezieht sich im folgenden auf die "väterlichen Überlieferungen",⁴⁹ die Paulus fast liebevoll "meine" nennt,⁵⁰ denn er ist seinem Judentum durchaus noch verbunden, und so ganz ohne Bedeutung für die Predigt vom christlichen Glauben kann sein Wandel im Judentum doch nicht gewesen sein. Dennoch ist der heilsgeschichtlich notwendige Tod des vorchristlichen "Ichs" bereits in seinem Wandel im Judentum verborgen gewesen, damit am Ende Christus sich offenbaren kann: "das Endziel der Tora ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt", wie es in Röm 10,4 heißt,⁵¹ oder wie in Röm 13,12: "die Nacht ist fortgeschritten, der Tag ist nahe", auch im übertragenen Sinne verstanden werden könnte.

In seiner Predigt bzw. seinem Unterricht des Glaubens, d.i. in seiner mit dunklen (was das "andere" Evangelium betrifft) und hellen (was das "eine" oder "wahre" Evangelium anbelangt) Farben ausgemalten Schilderung des einen Evangeliums, ist diese dynamische und progressiv verlaufende Entwicklung vom Gesetz zum Glauben, von der Nacht zum Tag, von den Werken zum Geist und vom Leben im Judentum bis zum Unterricht des Glaubens an Jesus Christus nicht nur rhetorisch geschickt dargestellt, sondern auch für die theologische Argumentation unentbehrlich.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß hier bei dem "in viel höherem Maße⁵² ein ζηλωτής seiend" nicht an die zelotische Widerstandsgruppe zu denken ist,⁵³ auch nicht an jemanden wie "Simon den Zeloten" (Lk 6,15 und Apg 1,13), sondern im allgemeinen an jemanden, der sich voll und ganz einer bestimmten Sache widmet, wie die "ζηλωταὶ τοῦ νόμου" in Apg 21,20 und die "ζηλωταὶ πνευμάτων" in 1 Kor 14,12.⁵⁴

⁴⁹ Vgl. zu den "väterlichen Überlieferungen" auch Sir 8,9; 2 Makk 7,2; 3 Makk 1,23; 4 Makk 16,16; Hen(slav) 52,9; Jos, Ant XIII §§ 297.408; X § 51; XIX § 349 und Mk 7,3.5.

⁵⁰ Man beachte auch, daß Paulus in Gal 1,15, so wie er in V. 14 von "meinem" Volk und "meinen" väterlichen Überlieferungen, ebenfalls von "meiner" Mutter spricht. Zum letzten sei bemerkt, daß nach der Halakha nur derjenige, der eine jüdische Mutter hat (oder übergetreten ist), selbst auch Jude ist; Paulus' jüdische Identität darf als unbestreitbar gelten.

⁵¹ Vgl. dazu OEGEMA, "Versöhnung", 229ff.

⁵² Nach MUSSNER, *Galaterbrief*, 80 handelt es sich hier jedoch nicht um eine komparistische, sondern um eine elativische Verwendung des Adverbs περισσοτέρως; daher wohl besser: "besonders."

⁵³ Vgl. dazu HENGEL, *Zeloten*.

⁵⁴ Dabei soll offengelassen werden, inwiefern Paulus hier auf ein Stilmittel aus der

II.3. Der Aufbau von Gal 1,13–14 im Kontext von Gal 1,10–22

Betrachten wir nun Gal 1,13–14 im Kontext von Gal 1,10–22, dann fällt zunächst auf, daß der "biographische Teil" von zwei rhetorischen Teilen umrahmt wird: Gal 1,10(–11) ist die Einführungsfrage des argumentierenden und *predigenden* Paulus: "Ob denn die Offenbarung von einem Menschen oder von Christus stamme?"; Gal 1,(16.)17–22 beschreibt den Wandel des reisenden und *missionierenden* Paulus. Gal 1,12–15 behandelt dann die sogenannte "Biographie" des *vorchristlichen* Saulus und seine Bekehrung.⁵⁵

Aber auch hier fällt auf, daß Paulus nicht bloß eine "Darstellung der Fakten" präsentiert,⁵⁶ sondern seinen damaligen Wandel im Judentum durchaus auf eine bestimmte Weise zusammengestellt und durchkomponiert hat: Erstens erzählt er seinen *früheren* vorchristlichen Lebenslauf aus der Perspektive des *später* zum Christentum Übergegangenen, zweitens dreht er den "üblichen" chronologischen Verlauf eines Lebenslaufes um.

Was den letzten Punkt anbelangt, stellen wir nämlich fest, daß die gewöhnlich chronologisch dargestellte Reihenfolge einer Biographie aus einer "jetzigen" Perspektive zurückverfolgt worden und dementsprechend retrospektivisch dargestellt ist, und daß die Reihenfolge von Gal 1,12–15 in chronologischer Folge eigentlich hätte lauten müssen: Gal 1,15–12. Chronologisch sieht Paulus' Lebenslauf nämlich wie folgt aus:

In 1,15 die **Prädestination**:

1,15: "Weil es aber derjenige beschloß, *der mich vom Leib meiner Mutter* ausgesondert und durch seine Gnade gerufen hatte."⁵⁷

In 1,14–13 der **Wandel im Judentum**:

1,14: "Daß ich Fortschritte machte im Judentum über viele Altersgenossen

hellenistischen Rhetorik zurückgreift. Im letzten Fall würde ζηλωτής nämlich eher so etwas wie "Anhänger" bedeuten. Vgl. Josephus, Vita 10–12 und die sonstigen Beispiele in COHEN, *Josephus*, 105–107; vgl. auch HENGEL, "Paulus", 273–274 und BETZ, *Commentary*, 68. Ausführlich auch bei HENGEL, *Zeloten*, 61ff.64ff.175ff.181ff.229ff.

⁵⁵ Vgl. dazu WILCKENS, "Bekehrung."

⁵⁶ So BETZ, *Commentary*, 16: "Statement of facts."

⁵⁷ Ein Zitat (teilweise eine Paraphrase) der Heilsankündigung Deutero-Jesajas für Israel und die Völker. Jes 49,1 (LXX) lautet: ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου ("Er hat mich von Mutterleibe (mit) meinem Namen genannt (gerufen)"). Daß Paulus gerade diesen Vers zitiert, ist wohl ein Hinweis darauf, daß er an prophetische Berufungstraditionen anknüpfen möchte.

in meinem Volk (hinaus), indem ich mehr (als sie) ein Eiferer war für meine väterlichen Überlieferungen“;

1,13.c.-d.: “[und] daß ich (nämlich) überschwenglich die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zerstörte“;

1,13.a.-b.: – “Und ihr habt [ja] gehört von meinem damaligen Leben/Wandel im Judentum“ – .

Und in 1,12 die **Offenbarung Jesu Christi**:

1,12: “Denn ich habe dies nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi.“

Hier ist ein Autor an der Arbeit, der aus der Perspektive eines Christen nicht nur auf sein vorchristliches Leben zurückblickt, sondern es auch so zusammengestellt hat, daß es seinen katechetischen Zwecken dienen kann.⁵⁸

Nur aus einer “jetzigen“ Perspektive kann Paulus seinen damaligen Wandel im Judentum (der die Aussonderung im Leib seiner Mutter und seine Auserwählung bis zum Wachstum im jüdischen Lernen miteinschließt) wirklich verstehen und verständlich machen, und zwar als einen heilsgeschichtlich notwendigen Teil seines Lebens. Nur so kann er “sein damaliges Judentum“ zu “dem Judentum“ verallgemeinern und auch katechetisch verwenden, indem er bei den Galatern dort an ihr Stadium des Fortschritts oder des Rückfalls anknüpft, wo sie sich gerade befinden (vgl. 3,1ff!).

Nur aus dieser “jetzigen“, von dem Glauben an Christus bestimmten Perspektive versteht Paulus und stellt dar, wie es wirklich war und wie es einmal sein wird. Es ist, etwas poetisch ausgedrückt, die Perspektive des Lichtes, welche die Dunkelheit erhellt.

Eine interessante Parallele zu Gal 1,12–13(14) findet sich in 2 Makk 2,21, wo drei der für Gal 1,12f. zentralen Begriffe wiederkehren: eine/die “Offenbarung(en)“,⁵⁹ das “Judentum“ und das “Verfolgen.“ Der Text von 2 Makk 2,19–23 lautet in Übersetzung:

“Die Taten des Makkabäers Judas und seiner Brüder, die Reinigung des Tempels des Höchsten und die Einweihung des Altars, ferner die Kriege gegen Antiochus Epiphanes und seinen Sohn Eupator sowie *die Himmelserscheinungen, die den für die jüdische Sache voller Eifer und Tapferkeit*

⁵⁸ Diese Vorgehensweise war damals nicht unüblich; man vergleiche etwa Josephus’ Vita und z.B. mSota 9,14–15.

⁵⁹ Vgl. zu Gal 1,12 im besonderen und zur Apokalyptik bei Paulus im allgemeinen: BAUMGARTEN, *Paulus*; BULTMANN, “Apokalyptik“, 476ff.; DIETZFELBINGER, *Berufung*, 43ff.51ff.; DUNN, *Theology*, 66ff.; KÄSEMANN, “Apokalyptik“; KERTELGE, “Apokalypsis“, 266ff., und WIEFEL, *Haupttrichtungen*.

Kämpfenden zuteil geworden sind, so daß sie trotz ihrer geringen Zahl das gesamte Land verheerten und die Massen der Barbaren *verfolgten* [...] daß der Herr ihnen mit seiner ganze Milde gnädig war – dies alles, was Jason von Kyrene in fünf Büchern dargelegt hat, wollen wir versuchen in einer einzigen Zusammenfassung kurz zu berichten.“⁶⁰

Vergleichen wir beide Stellen miteinander, dann fällt folgendes auf. Erstens finden sich die drei zentralen Begriffe (ἀποκάλυψις/ἐπιφάνεια; Ἰουδαϊσμός und διώκειν) sowohl in Gal 1,12–13 als auch in 2 Makk 2,21; zweitens ist auch die Reihenfolge dieser Begriffe identisch:

- 1) aufgrund einer *innerlichen Überzeugung* oder einer (bzw. mehrerer) *Offenbarung(en aus dem Himmel)*
- 2) wird für *das Judentum* gekämpft,
- 3) und werden die Nicht-Juden (Barbaren bzw. Christen), die das Judentum bedrohen, *verfolgt*.

Drittens, wenn sie auch inhaltlich wenig miteinander verglichen werden können (der Kampf der Makkabäer gegen die Syrer ist ein ganz anderer als die Verfolgung der Christen durch Paulus zwei Jahrhunderte später), so ist doch die formale Ähnlichkeit auffällig, zumal 2. Makk 2,19ff. das rhetorische Stilmittel der “Einführung“ oder des “Rechenschaftsberichtes“ verwendet, das auch Gal 1,10ff. kennzeichnet. Viertens läßt sich das, was folgt, als eine “Zusammenfassung“ mit apologetischer Ausrichtung bezeichnen. Und fünftens zeigt auch die Tendenz beider “Apologien“⁶¹ in dieselbe Richtung. In 2 Makk 2,19–23 spricht der Epitomator des 2. Makkabäerbuches im Namen “einer höheren Autorität“, nämlich des Jason von Kyrene, auf dessen Kenntnisse er sich beruft und völlig verläßt. Auch Paulus spricht im Namen “einer höheren Autorität“, nämlich Jesus Christus, und beruft sich ganz auf dessen Offenbarung (Gal 1,11–12).

Was wir aus diesen Ähnlichkeiten schließen können, ist, daß Paulus sich aller Wahrscheinlichkeit nach in den Prinzipien der jüdischen Historiographie⁶² auskannte und wohl mit dem Inhalt des 2. Makkabäerbuchs vertraut war (man darf vielleicht sogar annehmen, daß er es in seiner vorchristlichen Zeit gelesen oder zumindest in Umrissen erzählt

⁶⁰ Übersetzung nach HABICHT, 2. *Makkabäerbuch*, 207–208. Griechisch lautet der Text von 2 Makk 2,21: καὶ τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας τοῖς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν, ὥστε τὴν ὅλην χώραν ὀλίγους ὄντας λεηλατεῖν καὶ τὰ βάρβαρα πλήθη διώκειν.

⁶¹ Vgl. auch SCHOON-JANSSEN, *Apologien*, 66–112.

⁶² Vgl. dazu v.a. STERLING, *Historiography*.

bekommen hat). Daß trotz der formalen Ähnlichkeiten die Inhalte beider Stellen dennoch so verschieden sind, liegt an den unterschiedlichen Intentionen, Entstehungssituationen und Leserschaften beider Autoren.

Der Epitomator möchte die Geschichte der Hasmonäer für ein hellenistisch gebildetes Publikum auf einfache Weise nacherzählen und dabei das Interesse auf Gottes wunderbares Wirken in der Geschichte lenken. Für Paulus ist das zu seiner Zeit bekannte Stilmittel eines historischen Rechenschaftsberichts nur der Einstieg zu einem theologischen Traktat, das auf polemische Art das eine Evangelium mit einem falsch verstandenen anderen Evangelium vergleichen möchte, wobei er Gottes gnadenvolles Wirken in seinem eigenen Leben als Vorbild für andere darstellt.

Wenn dies alles richtig ist, kann die Frage nicht mehr lauten, ob und inwiefern wir aufgrund eines Vergleichs mit anderen historischen und literarischen Quellen imstande sein dürften, Paulus' vorchristliches Leben zu rekonstruieren,⁶³ sondern sie muß eher lauten: Wenn keine Biographie, was stellt Paulus dann in Gal 1,12–15 eigentlich dar und was bezweckt er mit diesen Versen? Zur Beantwortung dieser Frage soll folgender Arbeitshypothese nachgegangen werden: Auch Paulus' sogenannte "Biographie" ist Teil seiner Theologie, in der es immer wieder darum geht, ein bestimmtes "Judentum" dem einen Evangelium gegenüberzustellen.⁶⁴

II.4. *Der Ort von Gal 1,13–14 im Rahmen des Galaterbriefes*

Was den Aufbau des Galaterbriefes betrifft, geht Betz davon aus (und macht dies m.E. auch sehr plausibel), daß die Prinzipien der griechischen Rhetorik als Grundlage für den Aufbau des Briefes gedient haben, und er bezeichnet ihn als einen "apologetischen" Brief. Nach Betz' Analyse ist er folgendermaßen aufgebaut:⁶⁵

⁶³ Vgl. oben.

⁶⁴ Eine weitere, theologisch ebenfalls wichtige Frage, die hier nicht beantwortet werden kann, lautet: War das jüdische Leben des vorchristlichen Paulus überhaupt notwendig, um zum Heil zu gelangen? Und wenn ja, was ist nach Paulus in Gal 1,12–15 und in anderen Texten der Anteil des Judentums am christlichen und letztendlich universellen Heil? Vgl. dazu jedoch OEGEMA, "Versöhnung", 229f. und unten Kapitel VI.

⁶⁵ Vgl. BETZ, *Commentary*, 14ff.; 16–23 und v.a. 24: "Paul's Galatian letter [is] a self-apology [...] in a written form"; vgl. aber auch i.A. LYONS, *Autobiography* und NIEBUHR, *Heidenapostel*, 10ff. Vgl. aber auch die Gegenposition von CLASSEN, "Paulus."

Galater 1,1–5: *Präskript*
 Galater 1,6–11: *Exordium*
 Galater 1,12–2,14: *Narratio*
 Galater 2,15–21: *Propositio*
 Galater 3,1–4,31: *Probatio*
 Galater 5,1–6,10: *Exhortatio*
 Galater 6,11–18: *Conclusio (Postskript)*

Würde man versuchen, auch einen inhaltlichen Zusammenhang im Aufbau des ganzen Briefes auszumachen, dann ließen sich folgende Korrespondenzen beobachten:

Gal 1,1–5 (*Präskript*) korrespondiert mit Gal 6,11–18 (*Postskript*);
 Gal 1,6–11 (*Exordium*) korrespondiert mit Gal 5,1–6,10 (*Exhortatio*);
 Gal 1,12–2,14 (*Narratio*) korrespondiert mit 3,1–4,31 (*Probatio*);
 Gal. 2,15–21 (*Propositio*) bildet somit die rhetorische Mitte des Briefes.

Im weiteren wollen wir versuchen, die Analyse von Gal 1,12–2,14 (*Narratio*) mit der von Gal 3,1–4,31 (*Probatio*) zu verbinden, indem wir auf den inhaltlichen, theologischen Zusammenhang beider Briefteile hinweisen, um so auch in der Lage zu sein, mehr Licht auf das Verhältnis zwischen Paulus' "Biographie" (Gal. 1–2) und seiner "Theologie" (Gal 3–4) werfen zu können.

Wir werden dafür erst eine verfeinerte Gliederung der beiden Passagen vornehmen, um so Schritt für Schritt Paulus' Gedankengang erfassen zu können:

I. Gal 1,10–14 und 3,1–5

Gal 1,10–11: Einführung
 Gal 3,1–2: Einführung und die Frage nach dem "Glauben" oder dem "Gesetz"
 Gal 1,12: Das Evangelium wurde Paulus durch eine Offenbarung Jesu Christi zuteil (bzw. empfangen oder gelehrt)
 Gal 3,3–4: Diejenigen, die im Geist sind, sollen nicht im Fleisch enden
 Gal 1,13–14: Paulus' Wandel im Judentum, Verfolgung und Eifer
 Gal 3,5: Christi Krafttaten erfolgten durch die Predigt des Glaubens und nicht durch die Werke des Gesetzes

II. Gal 1,15–17 und 3,6–14

Gal 1,15: Die Berufung des Paulus geschah durch
Gottes Gnade

Gal 3,6: Abrahams Glauben wurde zur Gerechtigkeit angerechnet

Gal 1,16: Die Offenbarung Christi führt zum
Evangelium unter den Heiden

Gal 3,7–9: Abrahams Glaube führt zum Segen der Heiden

Gal 1,17a: Paulus ging nicht zu "Fleisch und Blut"
oder nach Jerusalem

Gal 3,10–12: Der Segen erfolgt nicht durch die Werke
des Gesetzes und den Fluch, sondern durch den Glauben und
die Gerechtigkeit

Gal 1,17a: Paulus geht nach Arabien und Damaskus

Gal 3,14: Die Erlösung durch Christus führt zur
Erfüllung des Segens Abrahams unter den Völkern

Wenn der hier beobachtete inhaltliche Zusammenhang (Parallelität zwischen Abrahams und Paulus' Berufung und Rechtfertigung aus dem Glauben; Parallelität zwischen der Abraham geltenden Verheißung für die Heiden und der Erfüllung in dem von Paulus gepredigten Evangelium für die Heiden; Parallelität zwischen beiden von Gott (und nicht von Fleisch und Blut oder Gesetzeswerken) geführten Lebenswegen) nun tatsächlich durch weitere Analysen bestätigt werden sollte, könnte es am Ende zwei Schlußfolgerungen geben. Entweder, was die *Form* der "Autobiographie" des Paulus anbetrifft, wäre der in Gal 1–2 dargestellte Lebenslauf auf thematische und theologisch-apologetische Weise in den verschiedenen Lebensabschnitten strukturiert und historisch-eschatologisch ausgerichtet, oder, im Bezug auf den *Inhalt*, wäre es plausibel und auch sinnvoll, für die weitere Untersuchung anzunehmen, daß die in Gal 3–4 dargestellte Theologie bei der Gestaltung der Biographie in Gal 1–2 eine nicht geringe Rolle gespielt hat.

II.5. Ein Vergleich von Gal 1,13–14.15–16 mit Gal 3,1–5.6–9

Der Testfall unserer Hypothese eines inneren Zusammenhangs im Galaterbrief bildet der folgende Versuch eines inhaltlichen Vergleichs zwischen Gal 1,13–14 und 3,1–5. Zur Kontrolle der Hypothese wollen wir einen zweiten Vergleich durchführen, und zwar zwischen Gal 1,15–16 und 3,6–9.

Gal 1,13–14 und 3,1–5

Gal 3,1–5 lautet in Übersetzung:

- “1.a. O, unverständige Galater, wer hat euch bezaubert,
- b. denen Jesus Christus als Gekreuzigter (vorher)
- vor Augen gemalt war?
- 2.a. Nur dieses will ich von euch erfahren:
- b. Habt ihr den Geist aus Werken des Gesetzes
- c. oder aus dem Hören des Glaubens empfangen?
- 3.a. Seid ihr so unverständlich,
- b. daß ihr, (nachdem ihr) angefangen (habt) im Geist,
- c. nun im Fleisch (voll)endet?
- 4.a. Habt ihr (denn) so viel ohne Zweck erlitten?
- b. Wenn anders auch ohne Zweck.
- 5.a. Derjenige nun, der euch den Geist gewährt
- b. und Krafftaten unter euch bewirkt,
- c. (tut er es) aus Werken des Gesetzes
- d. oder aus dem Hören des Glaubens?“⁶⁶

Wie bereits darauf hingewiesen wurde, hat das ἠκούσατε in Gal 1,13 die Konnotation vom “Hören (der Worte) der Predigt”; dies ist auch in 3,1–5 der zentrale Begriff. Paulus referiert mit dem ἐξ ἁκοῆς πίστεως in 3,2 und 3,5 etwas bereits Bekanntes, etwas vorher Gepredigtes. Gleich in 3,1 offenbart er auch die Form und den Inhalt dieser Predigt: das κατ’ ὀφθαλμοῦς προεγράφην Jesu Christi als ἐσταυρωμένος.

Dabei stellt Paulus den Galatern ihren *vorchristlichen* Status gegenüber, und zwar unter Verwendung von insgesamt fünf Fragen und ebensovielen Fragezeichen auf rhetorisch äußerst einprägsame Weise (Vv. 1, 2, 3, 4 und 5). Das “Erfahren“ bzw. Lernen in 3,2 wirkt dabei als ein katechetisches Abfragen oder in Erinnerung bringen. Der Gegensatz zwischen den “Werken des Gesetzes“ und dem “Hören des Glaubens“ bietet dann sofort die abverlangte Antwort, indem es das Evangelium des Gekreuzigten auf den Punkt bringt.

Auch V. 3 arbeitet mit einem Gegensatz; nach den Gegenpaaren “Werke – Predigt“ und “Gesetz – Glauben“ folgt noch der Gegensatz “Fleisch – Geist.“ V. 4 malt dann die Folgen des befürchteten Rückfalls in den *vorchristlichen* Status aus.

Mit anderen Worten, Paulus warnt hier vor der Gefahr eines möglichen Rückfalls in den *vorchristlichen* Status der Galater, der von den Werken des Gesetzes und einem Leben nach dem Fleisch gekennzeichnet war (und wieder werden kann).

⁶⁶ Übersetzung von G.O.

Der so beschriebene Status korrespondiert nun, sowohl formal als auch von Paulus' theologischer Bewertung aus gesehen, mit dem Status des *vorchristlichen* Paulus in Gal 1,13–14 (wenn auch über unterschiedliche religiöse Praktiken und Lebensweisen referiert wird), zumal auch dort das Bild durch den Gegensatz zwischen dem "Empfangen einer Offenbarung Jesu Christi" in 1,12 (vgl. 3,2.b. und 3,5.c.) und der "Aussonderung und Berufung durch Gottes Gnade" in 1,15 (vgl. 3,5.a.b.) verschärft worden ist.

Gal 1,15–16 und 3,6–9

Der Text von Gal 1,15–16 sowie von 3,6–9 lautet in Übersetzung:

"1,15.a. Als es aber dem (Gott) wohlgefiel,
 b. *der mich vom Leib meiner Mutter an*
 ausgesondert hat (LXX Jes 49,1).
 c. und durch seine Gnade berufen hat,
 16.a. um seinen Sohn in mir zu offenbaren,
 b. damit ich ihn unter den Völkern verkündige,
 [c. fragte ich nicht Rat bei Fleisch und Blut,
 17.a. nicht ging ich nach Jerusalem
 b. zu denen, die vor mir Apostel waren,
 c. sondern ich ging nach Arabien
 d. und kehrte wieder um nach Damaskus]."

"3,6.a. So wie Abraham *Gott geglaubt hat*,
 b. und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet
 (Gen 15,6),
 7.a. erkennt also, daß diejenigen,
 die aus dem Glauben sind,
 b. (daß) sie Kinder Abrahams sind.
 8.a. Und als die Schrift voraussah,
 b. daß aus dem Glauben Gott
 die Völker gerecht macht,
 c. verkündigte sie Abraham im voraus,
 d. daß *in dir alle Völker gesegnet werden sollen*
 (Gen 12,3).
 9.a. So werden die aus dem Glauben
 b. mit dem glaubenden Abraham gesegnet."⁶⁷

Stellen wir nun einen inhaltlichen Vergleich zwischen diesen beiden Texten an, dann sehen wir, daß Paulus sowohl seinem *vorchristlichen*

⁶⁷ Übersetzungen von G.O.

“Ich“ als auch den Galatern, die in ihren *vorchristlichen* Status zurückzufallen drohen, den *berufenen* Paulus und die ebenfalls zum Glauben *berufenen* Galater gegenüberstellt, indem er sie mit dem Beispiel Abrahams *vor seinem Glauben* und nach seiner *Berufung* konfrontiert und sie in die Verheißungen an den glaubenden Abraham miteinbezieht (bzw. mithineinzieht). Kurzgefaßt: so wie Paulus sich selbst in 3,1–5 als Vorbild für die Galater darstellt, stellt er auch in 3,6–9 Abraham als Vorbild für sich und für die Galater dar.⁶⁸

Damit wird von Abraham bis zu den Völkern eine heilsgeschichtliche Linie gezogen, die in Christus ihren Mittelpunkt hat, und in der auch Paulus' Leben eine durchaus wichtige oder gar entscheidende Rolle spielt, weil er für sie zum Heidenapostel berufen worden ist.⁶⁹ Die Biographie in 1,13–14 erfüllt somit in Paulus' heilsgeschichtlichem Entwurf eine deutlich theologische Funktion, denn Christus wurde zwar am Anfang Abraham vorhergesagt, aber erst in Paulus' Apostelamt in seiner ganzen weitreichenden Bedeutung offenbart, damit er ihn unter den Völkern verkündigen soll.

Die paulinische Biographie in Gal 1,13–14 spielt damit eine wesentliche, wenn nicht bestimmende Rolle in Paulus' Theologie der Heilsgeschichte. Wenn die in 1,13–14 enthaltenen “biographischen“ Fakten der Wahrheit entsprechen (vgl. 2. Kor 12,6), so haben sie hier eine überwiegend theologische Funktion.

II.6. Zusammenfassung

Fassen wir zusammen:

1. Die sogenannten “biographischen“ Fakten in Gal 1,13–14 stellen einen gewissen, wenn auch nicht zentralen Teil dessen dar, was die christlichen Gemeinden in Galatien zuvor gehört haben bzw. was ihnen gepredigt oder in der Katechese unterrichtet worden ist.

2. Ein Teil des verwendeten Vokabulars ist aufgrund paralleler Stellen als apologetisch bzw. pädagogisch zu bewerten: Paulus nennt nicht einfach einige Eckdaten aus seinem Leben, sondern bezweckt etwas Bestimmtes, wenn er das, was den Galatern bereits bekannt war, nochmals hervorhebt.

⁶⁸ Auch wenn Abraham für Paulus weit mehr als ein “Vorbild“, ja “Typus“ und “Archetypus“ ist; vgl. dazu aber weiter Kap. III zu Gal 3,6–14.

⁶⁹ Vgl. auch NIEBUHR, *Heidenapostel*, 76.

3. Die chronologische Reihenfolge eines Lebenslaufes ist in Gal 1,12–15 wohl mit Bedacht umgestellt worden: statt die Reihenfolge von der Prädestination über den Wandel im Judentum bis zur Offenbarung Jesu Christi beizubehalten, blickt Paulus bewußt von dieser Offenbarung aus auf den vorangegangenen Wandel im Judentum und die davor im Mutterleib erfolgte Berufung zurück. Damit wird gezeigt, daß alles, auch das eigene vorchristliche Leben, nur aus der Perspektive der Offenbarung Jesu Christi zu verstehen ist.

4. Der Inhalt der paulinischen Verkündigung oder Katechese stellt sich wie folgt dar: Einerseits ist die Offenbarung Christi immer und überall ein Akt der göttlichen Gnade, ob man wie Paulus ein Jude oder wie der Galater ein Heide ist. Andererseits dürfte die Offenbarung Christi nur aus dem Judentum bzw. aus der heiligen Schrift zu verstehen sein. Die sogenannte "Biographie", d.h. ihre Darstellung durch Paulus, ist demzufolge als Teil der Argumentation in der paulinische Theologie, konkret als beispielhaftes Vorbild aus der Predigt oder der Katechese zu verstehen.

Die theologisch auch heute noch relevante Frage, die sich aus diesen Beobachtungen ergibt, lautet: Hätte Paulus ohne diesen sogenannten "biographischen" Teil den Galatern genauso viel erklären können, wie wenn er ihn weggelassen hätte? Oder anders formuliert: Ist die Darstellung des Wandels im Judentum (und aller damit verbundenen Aspekte) von Paulus aus theologischen Gründen nach der Prädestination und vor der Offenbarung Jesu Christi sowie auch chronologisch rückblickend absichtlich so dargestellt worden?⁷⁰

II.7. *Bibliographie*

- AMIR, Y., "The Term Ἰουδαϊσμός. A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification", in: *Immanuel* 14 (1982), 34–41 (= AMIR, Y., "Der Begriff Ἰουδαϊσμός – zum Selbstverständnis des hellenistischen Judentums", in: DERS., *Studien zum antiken Judentum*, Frankfurt/M (usw.) 1985, 101–113)
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, hrsg. v. K. ALAND, 6. Aufl. Berlin-New York 1971 [6. bearbeitete Aufl. 1988]

⁷⁰ Die Antwort findet sich m.E. in Gal 3,6–14: die Heilsgeschichte fängt nicht erst bei Christus, sondern bereits in der Erwählung Abrahams an; vgl. dazu u. Kap. III und OEGEMA, *Quotations*.

- BAUMGARTEN, J., *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975
- BERGER, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Wiesbaden 1988
- BETZ, H.D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), Tübingen 1972
- BETZ, H.D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979
- BETZ, H.D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988
- BRUCE, F.F., "Galatian Problems. 1. Autobiographical Data", in: *BJRL* 51 (1969), 292–309
- BULTMANN, R., "Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann", in: *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen* (BZNW 30), Berlin 1964, 64–69; zugl. in: DERS., *Exegetica*, 476–482
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980
- BURCHARD, C., *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (FRLANT 103), Göttingen 1970
- CLASSEN, C.J., "Paulus und die antike Rhetorik", in: *ZNW* 82 (1991), 1–33
- COHEN, S.J.D., *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Leiden 1979
- DELLING, G., Art. in: *NT* 11 (1969), 127–153
- DIETZFELBINGER, C., *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1989
- DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, New York 1993
- FURNISH, V.P., "Pauline Studies", in: EPP, E.J.; MACRAE, G.W. (Hrsg.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1989, 321–350
- HABICHT, CH., *2. Makkabäerbuch* (JSHRZ I.3), Gütersloh 1976
- HALL, R.G., "Arguing Like an Apocalypse. Galatians and an Ancient *Topos* Outside the Greco-Roman Rhetorical Tradition", in: *NTS* 42 (1996), 434–453
- HENGEL, M., "Der vorchristliche Paulus", in: HENGEL, M.; HECKEL, U. (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938)*, Tübingen 1991, 177–293

- HENGEL, M.; SCHWEMER, A.M., *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, London 1996
- HENGEL, M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (AGJU 1), Leiden 1961
- HÜBNER, H., "Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie", in: *ThLZ* 109 (1984), 241–250
- HÜBNER, H., "Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht", in: *ANRW* II.25.4, 2649–2840
- JEREMIAS, J., "Paulus als Hillelit", in: ELLIS, E.E.; WILCOX, M. (Hrsg.), *Neotestamentica et Semitica* (Festschrift M. Black), Edinburgh 1969, 88–94
- JEWETT, R., *Paulus-Chronologie*, München 1982
- KÄSEMANN, E., "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik", in: *ZThK* 59 (1962), 257–284; zugl. in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 105–131
- KENNEDY, G.A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Durham 1984
- KERTELGE, K., "Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1,12)", in: *Neues Testament und Kirche*, 266–281
- KERTELGE, K., "Das Apostelamt des Paulus. Sein Ursprung und seine Bedeutung", in: *BZ* 14 (1970), 161–181
- LÜDEMANN, G., *Paulus und das Judentum* (TEH 215), München 1983
- LÜHRMANN, D., *Der Brief an die Galater* (ZBK 179), Zürich 1979
- LYONS, G., *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBL.DS 73), Atlanta 1985
- MENOUD, PH.H., "Le sens du verbe πορθεῖν", in: *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen* (BZNW 30), Berlin 1964, 178–186
- MÜSSNER, F., *Der Galaterbrief* (HThK IX), 4. Aufl. Freiburg 1981
- NESTLE, E.; ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, 27. Aufl. Stuttgart 1993
- NEUSNER, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 I-III*, Leiden 1972
- NIEBUHR, K.-W., *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992
- OEGEMA, G.S., "Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit", in: AVEMARIE, F.; LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT), Tübingen 1996, 229–261

- OEGEMA, G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba* (SIJD 2), Göttingen 1994
- OEGEMA, G.S., *Tussen troost en vermaning. Een inleiding in de eindtijdverwachtingen in het Nieuwe Testament en in de Oude Kerk*, Baarn 1996
- OEGEMA, G.S., *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (Habilitationsschrift Tübingen 1995; erscheint in der Reihe WMANT im Neukirchener Verlag)
- OEPKE, A., "Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus", in: *ThStKr* 105 (1933), 387–424
- OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHNT IX), 4. Aufl. Berlin 1979
- OGG, G., *The Chronology of the Life of Paulus*, London 1968
- RIESNER, R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994
- SAMPLEY, J.P., "'Before God, I do not lie' (Gal 1.20). Paul's Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis", in: *NTS* 23 (1976/77), 477–482
- SCHLATTER, A., *Erläuterungen zum Neuen Testament II*, Stuttgart 1928
- SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, neu bearbeitet von B. KÖSTER, 3. Aufl. Stuttgart 1994
- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994
- SCHOON-JANSSEN, J., *Umstrittene 'Apologien' in Paulusbriefen* (GTA 45), Göttingen 1991
- SMIT, J., "The Letter of Paul to the Galatians. A Deliberative Speech", in: *NTS* 35 (1989), 1–26
- STENGER, W., "Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14", in: MÜLLER, P.-G.; STENGER, W. (Hrsg.), *Kontinuität und Einheit (Festschrift F. Mußner)*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 123–140
- STERLING, G.E., *Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovT Suppl 64), Leiden 1992
- STRECKER, G., "Der vorchristliche Paulus. Überlegungen zum biographischen Kontext biblischer Überlieferung – zugleich eine Antwort an Martin Hengel", in: FORNBERG, T.; HELLHOLM, D. (Hrsg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts and Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartmann*, Oslo (usw.) 1995, 713–741
- SUHL, A., *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (StNT 11), Gütersloh 1975

- SUHL, A., "Der Galaterbrief – Situation und Argumentation", in: ANRW II.25.4, Berlin 1987, 3067–3134
- VAN UNNIK, W.C., "Tarsus or Jerusalem", in: *Sparsa Collecta* I (NT.S 29), Leiden 1973
- VERHOEF, E., *Er staat geschreven ... De oudtestamentische citaten in de Brief aan de Galaten*, Univ. Diss. Vrije Universiteit Amsterdam, Meppel 1979
- WETTSTEIN, J., *Novum Testamentum Graece* I-II, Amsterdam 1751–52 Nachdr. Graz 1962, 215–238
- WIEFEL, W., "Die Hauptrichtungen des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus", in: *ThZ* 30 (1974), 65–81
- WILCKENS, U., "Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem", in: *ZThK* 56 (1959), 273–293; zugl. in: DERS., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn 1974, 11–32

III. PAULUS UND DIE JÜDISCHE BIBELAUSSLEGUNG¹

III.1. Einführung

III.1.1. Zur Methode: der "jüdische Hintergrund" des Neuen Testaments

Fragt man nach dem "jüdischen Hintergrund" des Neuen Testaments, dann kommt eine Vielzahl von Methoden und Arbeitsbereichen in Betracht. Zu denken ist hierbei an die "neutestamentliche Zeitgeschichte",² aber auch an einen Vergleich einzelner Traditionen oder Gruppen von Texten, so etwa der Schriften aus Qumran mit dem Neuen Testament³ oder der des Neuen Testaments mit den Targumim.⁴ Des weiteren kann man einen Vergleich der Schriften des Paulus mit denen des Philo,⁵ der neutestamentlichen mit den rabbinischen Auslegungsmethoden,⁶ und des Paulus mit dem rabbinischen Judentum⁷ anstellen oder einen solchen Vergleich methodologisch kritisieren.⁸

Auch die Rezeption des Christentums in der rabbinischen Literatur⁹ und einzelne Aspekte, so etwa Paulus' Judesein bzw. die Gemeinsamkeiten zwischen Paulus und den "anderen Juden"¹⁰ oder auch konkret der alttestamentliche¹¹ oder jüdische Beitrag für das Christentum (die

¹ Der folgende Beitrag basiert auf meiner theologischen "Doctoraalscriptie": *The Use and Interpretation of Explicit Pentateuchal Quotations in Galatians 3:6-14 and Other Jewish and Christian Writings Between 1 and 150 of the Common Era*, die der "Fakulteit der Godgeleerdheid" der Vrije Universiteit Amsterdam im Sommersemester 1985 vorgelegt wurde. Sie wurde im Sommer 1996 zusammengefaßt, überarbeitet, aktualisiert und ins Deutsche übersetzt.

² Vgl. v.a. die Arbeiten von: BARRETT, *Background*; HENGEL, *Judentum*, aber auch die von: LIEBERMAN, *Greek* und DERS., *Hellenism*.

³ Vgl. z.B. FITZMYER, "Use."

⁴ Vgl. die Bibliographie in: FORESTELL, *Traditions* und die Arbeiten von: LE DÉAUT, "Traditions"; DÍEZ MACHO, "Targum" und McNAMARA, *Targum*.

⁵ Vgl. z.B. BORGES, "Observations."

⁶ Vgl. BONSRIVEN, *Exegèse* und DERS., "Péché."

⁷ Vgl. v.a. die Arbeiten von: DAVIES, *Paul*; GERHARDSSON, *Memory*; STRACK; BILLERBECK, *Kommentar* und SCHOEPS, *Paul*.

⁸ Vgl. v.a. NEUSNER, *Traditions* III; DERS., "The Use of Rabbinic Sources"; SANDMEL, "Parallelomania" und SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*.

⁹ Vgl. z.B. SEGAL, *Powers*.

¹⁰ Vgl. z.B. BAARDA, *Paulus* und KREMERS, *Juden*.

¹¹ Vgl. z.B. BRUCE, *Developments* und VERMES, "Redemption."

sogenannte "jüdische Wurzel des Christentums") sind Untersuchungsgebiete, die sich gelohnt haben.¹² Im letzteren Fall lassen sich thematisch (z. B. in Bezug auf die Begriffsgeschichte¹³ und das "Gesetz bei Paulus"¹⁴), religionsgeschichtlich, rezeptionsgeschichtlich¹⁵ und theologisch¹⁶ weitere Akzente setzen.

Was das Forschungsgebiet betrifft, das unter dem Begriff "jüdischer Hintergrund des Neuen Testaments" Eingang in die neutestamentliche Wissenschaft gefunden hat, soll im folgenden nur einem Teilaspekt des damit verbundenen methodischen Ansatzes, nämlich der Frage nach der Verwendung des Alten Testaments und der zeitgenössischen jüdischen Bibelauslegung bei Paulus, nachgegangen werden.

III.1.2. *Paulus und die Bibelauslegung*

Im folgenden wird es vor allem um die Frage gehen, wie Paulus mit der "Heiligen Schrift", der einem Jahrhundert nach ihm von vielen Christen "Altes Testament" genannten "Hebräischen Bibel" in der griechischen Übersetzung der "Septuaginta",¹⁷ umgegangen ist.

Da es sich dabei nicht nur um die Verwendung der Schrift bei Paulus, sondern auch um einen Vergleich seiner Schriftauslegung mit der zeitgenössischen Auslegungen handeln wird und eine noch zu untersuchende Beeinflussung von vornherein nicht ausgeschlossen werden kann, ist es in diesem Fall richtiger, von einem eventuellen "alttestamentlich-jüdischen" statt von einem "jüdischen Hintergrund" der Briefe des Paulus zu sprechen. Damit ist gemeint, daß Paulus vielleicht nicht nur direkt, sondern auch durch die Vermittlung der zeitgenössischen jüdischen Bibalexegese bzw. durch die Übernahme bestimmter Auslegungstraditionen seinen exegetischen und theologischen Zugang zum Alten Testament gehabt haben könnte.

Neben vielen anderen vor und nach ihm,¹⁸ hat vor zehn Jahren v.a. D.-A. Koch auf deren Bedeutung sowie auf eine Reihe von Gemeinsamkeiten in den jeweiligen Schriftauslegungen hingewiesen:¹⁹

¹² So z.B. BOON, *Wortels*; DOEVE, *Origins*; MULDER, "Exegese" und SANDMEL, *Understanding*.

¹³ Vgl. z.B. FIEDLER, "ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ" und SCHMITHALS, "Judaisten."

¹⁴ Vgl. v.a. RÄISÄNEN, *Paul* und SANDERS, *Paul, the Law*.

¹⁵ Vgl. z.B. THIEME, *Kirche* (zur Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnis im 2. Jh.n.Chr.) sowie LINDEMANN, *Paulus* und WILES, *Apostle* oder PAGELS, *Paul*, über die Frage, wie Paulus im ältesten Christentum bzw. in der Gnosis rezipiert wurde.

¹⁶ Vgl. z.B. CAMPENHAUSEN, *Entstehung*.

¹⁷ Zu den drei Begriffen und deren Geschichte, vgl. ausführlich die Beiträge in: HENGEL; SCHWEMER, *Septuaginta*.

¹⁸ Vgl. v.a. DITTMAR, *Testamentum*; ELLIS, *New Testament*; DERS., *Paul's Use*;

“Mit dem zeitgenössischen Judentum und den frühchristlichen Gemeinden vor und neben ihm geht Paulus davon aus, daß nicht nur die Gebote und ethischen Weisungen der Schrift für die Gegenwart fraglose Gültigkeit besitzen, sondern daß die Schrift insgesamt, also auch ihre geschichtlichen Überlieferungen und prophetischen Aussagen, auf die Gegenwart zielen. Dieser grundsätzliche Gegenwartsbezug der Schrift liegt den inhaltlich ausgesprochenen unterschiedlichen Arten der Schriftverwendung von Qumran, im hellenistischen Diasporajudentum und im palästinisch-rabbinischen Judentum zugrunde, insofern hier jeweils die Aussagen der Schrift aktualisiert werden, sei es daß in der Auslegung der Schrift der eschatologische Charakter der Gegenwart enthüllt, sei es daß 'erbauliche' Exegese betrieben wird, die dem Hörer religiöse und ethische Unterweisung vermitteln will.“²⁰

Im folgenden wollen wir uns einerseits mit den *Gemeinsamkeiten* in der Bibelauslegung des Paulus und des zeitgenössischen Judentums beschäftigen, andererseits zielt die Arbeit vor allem auch auf die *Unterschiede* zwischen einer paulinischen und einer zeitgenössischen jüdischen Auslegung der beiden Traditionen gemeinsamen Schrift.

III.1.3. Die expliziten Bibelzitate in Galater 3,6–14

Um uns dieser Aufgabe stellen zu können, wird – als Beispiel für die paulinische Schriftauslegung überhaupt – von den *expliziten Bibelziten* in Gal 3,6–14 ausgegangen, deren Auslegung zunächst in der zeitgenössischen jüdischen (Qumranschriften, Philo von Alexandrien und frührabbinische Schriften) und frühchristlichen Literatur (Neues Testament, apostolische Väter und Apologeten) untersucht werden soll.

Diese Zitate (Gen 15,6; Gen 12,3b; Deut 27,26; Hab 2,4; Lev 18,5 und Deut 21,23b) werden in einem Exkurs nach ihrem genauen Wortlaut untersucht, wie sich dies aufgrund der antiken Bibeleditionen (Masoretischer Text und Qumranhandschriften) und Übersetzungen

HARNACK, *Testament*; HENGEL; LÖHR, *Schriftauslegung*; LINDARS, *Apologetic*; LYONNET, *Exegesis*; MICHEL, *Paulus*; MÜLLER, *Auslegung*; ULONSKA, *Funktion*; VERHOEF, *Er staat geschreven*, sowie zu verwandten Fragestellungen: MANN, *Bible*, über Jesu Umgang mit dem Alten Testament; METZGER, “Formulas“, über die Art der Zitate; RULER, *Kirche*; SUNDBERG, *Testament* und TASKER, *Testament*, über das Alte Testament im Neuen Testament und in der christlichen Kirche und z.B. SUHL, *Funktion*, über das Alte Testament im Markusevangelium.

¹⁹ Vgl. KOCH, *Schrift*, 199ff. über die zeitgenössische jüdische Bibelsexegese und ihre Bedeutung für das Schriftverständnis des Paulus; IBID, 257ff. über die literarische Funktion, die thematische Zuordnung und das zeitliche Verständnis der Schriftzitate und IBID, 322ff. über die “Schrift als Zeuge des εὐαγγέλιον.“ Die wichtigste ältere Arbeit stammt von MICHEL, *Paulus*.

²⁰ So KOCH, *Schrift*, 322.

(Septuaginta, Aquila, Symmachus und Theodotion, Peshitta, Vetus Latina, Vulgata und Targumim) feststellen läßt.²¹ Nachdem wir uns ein Bild der verschiedenen antiken jüdischen (hellenistisch-jüdischen, esenischen und frührabbinischen) und christlichen (ur- und frühchristlichen und gnostischen) Auslegungen der in Gal 3,6–14 zitierten expliziten Bibelzitate gemacht haben, werden wir uns Gal 3,6–14 zuwenden. Auch hier geht es zunächst um die Frage nach dem Wortlaut der Zitate, dann um Paulus' Auslegung der Zitate im Vergleich zu der seiner Zeitgenossen und zum Schluß um die Bestimmung der Hermeneutik der ganzen Perikope.²²

Der Wortlaut von Gen 15,6 in Gal 3,6 lautet: ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.²³ Daß Paulus den ersten Teil des Zitats nicht wie in der Septuaginta liest, läßt sich damit erklären, daß er im Zitat das καὶ Ἀβρα(α)μ wohl weglassen mußte, weil er den Satz Gal 3,6 gerade mit ihm angefangen hatte. Zu dieser durch den Kontext bedingten Lesart fanden wir eine Parallele in Philos "De Abrahamo" XLV.²⁴ Der zweite Teil des Zitats wird von der Mehrzahl der Septuaginta-Handschriften bezeugt, so auch z.B. von Röm 4,3 und Jak 2,23.

Abgesehen von der grammatisch und satzbautechnisch bedingten Abweichung im ersten Teil des Zitats dürfen wir also davon ausgehen, daß Paulus Gen 15,6 nach einer Handschrift zitiert hat, die zur Mehrheit der Handschriftenüberlieferung der Septuaginta gehört. Es gibt zwei weitere Gründe, davon auszugehen, daß Paulus in Gal 3,6 der Septuaginta-Lesart folgt. Erstens liest die Septuaginta – und wohl in

²¹ Dabei stellt der Galaterbrief, was Gal 3,6–14 betrifft, als Perikope einen sehr komprimierten Schriftbeweis dar (vgl. dazu auch die Arbeiten von BYRNE, *Sons*; CALLAN, "Midrash"; COSGROVE, "Law"; VOS, "Paulus" und WILCOX, "Tree"). Als Brief gehört er neben dem Römerbrief und den beiden Korintherbriefen zu den Briefen, in denen Paulus besonders intensiv mit der Schrift argumentiert (dies ist in den anderen paulinischen Briefen kaum der Fall; vgl. die Übersicht der alttestamentlichen Zitate bei Paulus in KOCH, *Schrift*, 21.) und stellt er besonders wichtige Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen Israel und der Kirche, wobei kirchen- und dogmengeschichtlich gesehen maßgebend Weichen gestellt wurden. Ein umfassender (auch forschungsgeschichtlicher und bibliographischer) Überblick über Gal 3–4 findet sich bei: HAYS, *Faith* und ECKSTEIN, *Verheißung*.

²² Zur paulinischen Hermeneutik und der Frage nach seinen Kenntnissen der rabbinischen Exegese, vgl. einführend PATTE, *Faith*, 42–46.313; DAVIES, *Paul*, 147–176; BETZ, *Commentary*, 128–238 und SCHOEPS, *Paul*, 177f.

²³ Vgl. dazu auch VERHOEF, *Er staat*, 48.

²⁴ Auch in den sonstigen philonischen Schriften wird Gen 15,6 auf unterschiedliche Weise zitiert; vgl. De Migr IX, Leg III:lxvii, Quis Rerum XVIII, De Mut XXXV und De Abr XLV.

Nachfolge von ihr die Peshitta, die Vulgata und die Vetus Latina – (aber auch der Targum Neofiti 1) die Passivform “es wurde (ihm) angerechnet)” statt in den sonstigen hebräischen und aramäischen Texten und Übersetzungen das aktive “er rechnete es (ihm) an.“ Zweitens liest die Septuaginta gerade in Gen 15,6 θεός, statt wie sonst üblich, wenn das hebräische לִּי übersetzt wird, κύριος.²⁵

In Gal 3,8 zitiert Paulus Gen 12,3b nach dem folgenden Wortlaut: ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη.²⁶ Statt πάντα τὰ ἔθνη liest die Mehrzahl der Septuaginta-Handschriften, wie auch Philo in “De Migratione Abrahamo“ XXI: πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. In Gen 18,18 liest die Septuaginta: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, und in Gen 22,18: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.

Wie es z.B. auch in Apg 3,25 der Fall ist, können einzelne Zitate eine Zusammenstellung mehrerer Schriftverse darstellen. Dies dürfte auch in Gal 3,8 der Fall sein, wo Paulus anscheinend den Hauptteil von Gen 12,3b mit den πάντα τὰ ἔθνη aus Gen 18,18 und 22,18 unter Weglassung des τῆς γῆς kombiniert hat. Wie wir unten sehen werden, ist diese Änderung beabsichtigt worden, damit Paulus in dem Zitat die Bedeutung der Völker/Heiden (ἔθνη) theologisch hervorheben kann.²⁷

In Gal 3,10 zitiert Paulus Deut 27,26 wie folgt: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Viele Handschriften (X 2, A, C, D, F, G, der Mehrheitstext und die ganze lateinische Überlieferung) lesen hier: ἐν (πᾶσιν), was wohl eine grammatische Glättung des Verses darstellt.²⁸ Die Septuaginta-Überlieferung bietet hier zwar viele Varianten: Ἐπικατάρατος (πᾶς ὁ(ς)τις) (ἄνθρωπος) οὐκ ἐμμενεῖ (ἐν) (πᾶσιν) τοῖς λόγοις τοῦ νομοῦ τούτου (τοῦ) ποιῆσαι αὐτούς (-ά), hat aber (neben der Peshitta) als einziger Textzeuge das wichtige πᾶς und liest (was einige Handschriften betrifft), zusammen mit Origenes, dem Samaritanischen Pentateuch und dem Samaritanischen Targum ebenfalls πᾶσιν, so daß die Septuaginta-Lesart wohl die Grundlage des Zitates von Deut 27,26 in Gal 3,10 gewesen sein muß.

Im Gegensatz zur Septuaginta läßt Paulus jedoch den ἄνθρωπος²⁹ und das τούτου weg und ändert τοῖς λόγοις in τοῖς γεγραμμένοις ἐν

²⁵ Vgl. VERHOEF, *Er staat*, 51, Anm. 166.

²⁶ So nach der Mehrzahl der Handschriften und Editionen; vgl. auch VERHOEF, *Er staat*, 52–53.

²⁷ Vgl. auch VERHOEF, *Er staat*, 59.

²⁸ Vgl. ausführlich bei VERHOEF, *Er staat*, 60–61.

²⁹ So auch der Masoretische Text, der Targum Onkelos, der Samaritanische Pentateuch, die Peshitta, Aquila, Symmachus, Theodotion und die Vulgata.

τῷ βιβλίῳ, sehr wahrscheinlich unter dem Einfluß von Deut 30,10, wo es sich um τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου handelt.³⁰

Zusammenfassend können wir auch hier feststellen, daß Paulus Deut 27,26 nicht nur aufgrund einer bestimmten Handschriften-Tradition der Septuaginta, sondern auch als Zusammenstellung der Verse Deut 27,26 und 30,10 zitiert hat.³¹

In Gal 3,11 wird Hab 2,4 nach dem folgenden Wortlaut zitiert: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, mit Ausnahme der Weglassung von δὲ und μου, "(aus) meinem (Glauben)", ein Zitat nach der Septuaginta. Es handelt sich hier mit der Weglassung von v.a. μου um eine Textverkürzung, wobei der πίστις nicht mehr die "Treue Gottes" darstellt, sondern ein menschliches Handeln. Nach Koch handelt es sich sogar um eine bewußte Verkürzung des Verses von Hab 2,4, die Paulus für seine Gegenüberstellung der "Werke des Gesetzes" versus dem "Glauben" in dieser Form benötigte.³²

In Gal 3,12 zitiert Paulus Lev 18,5 wie folgt: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, wobei viele spätere Handschriften vom Galaterbrief (der Codex Bezae (1), der Mehrheitstext, einzelne altlateinische Handschriften, die Sixtina Vulgata von 1590 und eine Randlesart der syrischen Überlieferung) nach der Mehrheit der Septuaginta-Handschriften³³ den ἄνθρωπος einfügen möchten. Weil in Vers 11 bereits vom "Gerechten" die Rede war, braucht Paulus in Vers 12 den "Menschen" jedoch nicht zu erwähnen, so daß das Zitat von Lev 18,5 (ohne den ἄνθρωπος) wohl so beabsichtigt gewesen sein muß und (ohne Weglassung) mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit auf die Septuaginta zurückgehen könnte.

In Gal 3,13 zitiert Paulus Deut 21,23 wie folgt: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου. Im Vergleich zur Septuaginta läßt Paulus das ὑπὸ θεοῦ weg. Weil aber nur die Septuaginta (gefolgt von Philo) ἐπὶ ξύλου hat, die Septuaginta (gefolgt von der Vulgata) ebenfalls als einzige (neben dem Targum Neofiti 1) das πᾶς hat, darf man davon ausgehen, daß Paulus hier mit kleinen Änderungen der Septuaginta-

³⁰ Vgl. neben Deut 30,11–14 auch Deut 28,58; Gal 1,8–9. Vgl. dazu VERHOEF, *Er staat*, 69.

³¹ Nach BETZ, *Commentary*, 145 hat Paulus hier möglicherweise auswendig zitiert.

³² So KOCH, *Schrift*, 127ff.267ff.

³³ Die Handschriften-Tradition der Septuaginta bietet vier verschiedene Lesarten: ὁ ποιήσας αὐτὰ, ὁ ποιήσας ἄνθρωπος, ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος und ὁ ποιήσας αὐτὰ. Die letzten beiden Lesarten finden sich in den meisten Handschriften von Gal 3,12, in der Mehrzahl der Handschriften von Röm 10,5 sowie in Philo's "De Congressu" XVI.

Lesart gefolgt ist. Daß er dann ἐπικατάρατος statt in der Septuaginta κεκατηραμένος liest, hängt mit dem Zitat von Deut 27,26 in Gal 3,10 zusammen und stellt eine grammatische Glättung dar. Die Weglassung von ὑπο θεοῦ erscheint jedoch als beabsichtigt, weil sie von keinem anderen Textzeugen unterstützt wird.

Zum Schluß wird in Gal 3,16 Gen 13,15b nach der Septuaginta zitiert, und wir dürfen für alle Zitate in Gal 3,6–14 feststellen, daß Paulus überwiegend den Lesarten (bestimmter Handschriften-Traditionen) der Septuaginta gefolgt ist, daß sich jedoch bei den Änderungen außer grammatischen Gründen auch exegetische Absichten vermuten lassen.

III.2. Exkurs: Der Wortlaut der expliziten Bibelzitate in der Antike

III.2.1. In dir soll jedes Geschlecht der Erde sich segnen (Gen 12,3b)

Im Masoretischen Text findet sich die folgende Version von Gen 12,3b: **וּנְבָרְכֶךָ כָּךְ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה**, „in dir soll(en) jedes Geschlecht der Erde sich segnen (gesegnet werden).“³⁴ Der Niphal (Perfectum) von **בָּרַךְ**, „segnen“, kann sowohl als Passivum als auch als Reflexivum („gesegnet werden“ bzw. „sich (selbst) segnen“) übersetzt werden.³⁵ Weil **מְבָרְכֶיךָ** in V. 3a ein Akkusativ ist und mit den „Geschlechtern“ in V. 3b korrespondiert, paßt die Reflexivform besser als die Passivform; daher: „(sie) sollen (sich) segnen.“³⁶ Die Präposition **בְּ** läßt sich mit „in“ nur ungenügend übersetzen, weil mit ihr weitreichende theologische Implikationen verbunden sind.³⁷

Der Samaritanische Pentateuch bietet denselben Wortlaut wie der Masoretische Text.³⁸

Der Targum Onkelos (Endredaktion um 400 n.d.Z.) liest:³⁹ **וַיְתְּבֵרְכָן בְּדִילָךְ כָּל זֵרְעֵי אֶרֶעָ**, „und wegen dir sollen alle Nachkommen auf der Erde gesegnet werden.“⁴⁰ **בְּדִילָךְ**, „wegen dir“, ist eine Interpretation von **בְּ**,⁴¹ **יְתְּבֵרְכָן** ist ein Imperfekt der Hitpa'alform, **זֵרְעֵי**, „Nachkom-

³⁴ Text nach ELLIGER, *Biblia*, 17. BUBER; ROSENZWEIG, *Weisung*, 36 übersetzen mit: „Mit dir werden sich segnen alle Sippen des Bodens.“

³⁵ Vgl. zu der reflexiven Verwendung Gen 18,18 und 28,14. Auch Gen 12,3b kann reflexiv übersetzt werden.

³⁶ Vgl. auch GESENIUS, *Handwörterbuch*, 117 und KAUTZSCH, *Grammar*, 137ff.

³⁷ Vgl. zu **בְּ**: BROWN; DRIVER; BRIGGS, *Lexicon*, 88f. und sonst weiter unten.

³⁸ Vgl. UHLEMANN, *Chrestomathia*, 17.

³⁹ Nach BLACK, *Approach*, 19f und 40 palästinischen Ursprungs. Vgl. DERS., 1–49 zur Verwendung targumischer Traditionen für die Periode des ersten Jh.s n.Chr.

⁴⁰ Vgl. SPERBER, *Bible I*, 17.

⁴¹ BREDEREK, *Konkordanz*, 12 bietet Gen 22,8 und 28,14 als Beispiele für **בְּדִילָךְ** = **בְּ**

men“, ist im Targum das aramäische Äquivalent vom hebräischen **משפחה**, „Geschlechter.“⁴²

Der Targum Pseudo-Jonathan (Endredaktion nach 600 n.d.Z.) liest: **ויתברכון בך כל זרעית ארעא**, „und in dir sollen alle Nachkommen der Erde gesegnet werden.“⁴³

Der (Traditionen aus dem ersten Jh.n.d.Z. enthaltende) Targum Neofiti 1 liest: **ויתברכון בזכותך כל זרעיותא דארעא**, „und wegen deiner Verdienste sollen alle Nachkommen der Erde gesegnet werden.“⁴⁴ **זכות** bedeutet so etwas wie „gute Tat, Werk der Gerechtigkeit, Verdienst.“⁴⁵

Der Samaritanische Targum lautet: **ויתברכון בך כל כרני אדמתה**, „und in dir sollen alle Familien der Erde gesegnet werden.“⁴⁶

In der seit dem 3.Jh.v.Chr. in Alexandrien entstandenen Septuaginta lesen wir: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, „und in dir sollen alle Stämme der Erde gesegnet werden.“⁴⁷ Auch hier wird εὐλογέω in der Futurform des Passivums verwendet.

Die Peshitta liest: **ויתברכון בך כל כרני אדמתה**, „und in dir sollen alle Familien der Erde gesegnet werden und in deinem Nachkommen.“⁴⁸ „Und in deinem Nachkommen“ ist im Vergleich zum MT hinzugefügt worden.

Die Vetus Latina bietet verschiedene Lesarten: *et(atque) (in te) benedicentur (in te) omnes (universae) tribus (gentes/cognitiones) terrae*, „und es sollen gesegnet werden in dir alle Völker der Erde.“⁴⁹

Die Vulgata liest: *atque in te benedicentur universae cognitiones terrae*, „und in dir sollen alle Blutsverwandten der Erde gesegnet werden.“⁵⁰

in Verbindung mit der Niphalform und der Hitpa'alform von **ברך**, nennt aber nicht Gen 12,3 und 26,4.

⁴² Vgl. BREDEREK, *Konkordanz*, 126, wo auch Gen 8,19 und 10,5.18 als Beispiele erwähnt werden.

⁴³ Vgl. GINZBURGER, *Pseudo-Jonathan*, 20.

⁴⁴ Vgl. DíEZ MACHO, *Neofiti 1* I, 63.

⁴⁵ STRACK; BILLERBECK, *Kommentar* III, 199f. versteht **זכו** ebenfalls als **זכות**, „Werk“, statt als **צדקה**, „Gerechtigkeit“, bietet aber die folgende, recht tendenziöse Interpretation: „So steht dann der Glaube Abrahams im Sinn der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit als ein vollgültiges Zeugnis dafür, dass der Mensch Gottes Urteil für sich gewinnt u. vor Gott etwas gilt nur kraft seiner eigenen verdienstlichen Werke.“

⁴⁶ Zum samaritanischen Targum zum Pentateuch, vgl. BRÜLL, *Targum*. Zu **כרני**, vgl. UHLEMANN, *Lexicon*, 34–35.

⁴⁷ Vgl. RAHLFS, *Septuaginta*, 16. Die arabische Übersetzung läßt **πασαί** weg; vgl. WEVERS, *Septuaginta*, 150.

⁴⁸ Vgl. *Peshitta*, 53. Vgl. im folgenden auch BARNES, *Pentateuch* z.St.

⁴⁹ *Vetus Latina* 2, 153.

⁵⁰ Vgl. *Biblia* I,17.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß die antiken Übersetzungen sich vor allem in ihren Übersetzungen von **בך**, „in dir“ unterscheiden; die verschiedenen Versionen stellen gar unterschiedliche Interpretationen („in dir“, „wegen dir“, „wegen deiner Verdienste“, „in dir und in deinen Nachkommen“) dar und decken damit einen Teil der theologischen Bandbreite dieses Verses ab. Die Begriffe **משפחת, זרעי**, **כרני**, **φύλαξ** und **עמ** stellen dagegen Äquivalente dar („Samen“, „Nachkommen“, „Völker“ usw.); nur die Vulgata scheint mit ihrem *cognationes* die Segnungen Abrahams auf seine blutsverwandten Nachkommen beschränken zu wollen.

Da der Wortlaut des Verses Gen 12,3b dem von Gen 18,18b ziemlich ähnlich ist, folgen hier auch die verschiedene Versionen des letzteren Verses:

Im Masoretischen Text liest man: **וּנְבָרְכּוּ בּוֹ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ**, „in ihm sollen alle Völker der Erde sich segnen (gesegnet werden).“⁵¹

Der Targum Onkelos liest: **וְיִתְבָּרְכּוּ בְּדִלְיָה כָּל עַמִּי אֶרְעָא**, „und wegen ihm (wegen seines Verdiensts) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“⁵²

Im Targum Pseudo-Jonathan lautet der Vers: **וְיִתְבָּרְכּוּ בְּזִכּוּתֵיהּ כָּל עַמִּי אֶרְעָא** (**בְּדִלְיָה**), „und wegen seinen Verdiensten (nach einigen Handschriften: „wegen ihm“) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“⁵³

Der Targum Neofiti 1 hat: **וְיִתְבָּרְכּוּ בְּזִכּוּתָא כָּל אֻמִּיָּא (אֻמָּה) דְּאֶרְעָא**, „und wegen seinen Verdiensten sollen alle Völker (nach einer Handschrift: „sein Volk“) der Erde gesegnet werden.“⁵⁴

Der Samaritanische Targum lautet: **וְיִתְבָּרְכּוּ בָּהּ כָּל עַמִּי אֶרְצָה**, „und in ihm sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“⁵⁵

Die Septuaginta liest: **καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ** (zwei HSS lesen: **ἐν σοὶ**) **πάντα τὰ ἔθνη** (zwei HSS lesen: **πᾶσαι αἱ φύλαξ**) **τῆς γῆς**, „und in ihm (dir) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“⁵⁶

Die Peshitta liest: **וְיִתְבָּרְכּוּ בָּהּ כָּל עַמִּי אֶרְצָה**, „und in ihm sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“⁵⁷

⁵¹ ELLIGER, *Biblia*, 25. BUBER; ROSENZWEIG, *Weisung*, 48 übersetzen mit: „Und mit ihm werden sich segnen alle Stämme der Erde.“

⁵² SPERBER, *Bible I*, 24.

⁵³ GINZBURGER, *Pseudo-Jonathan*, 29.

⁵⁴ DíEZ MACHO, *Neofiti I* 1,99.

⁵⁵ Gen 18,18b fehlt im Samaritanischen Pentateuch; vgl. dazu UHLEMANN, *Chrestomathia*, 27.

⁵⁶ RAHLFS, *Septuaginta*, 24. VERHOEFF, *Er staat*, 56 nimmt einen Einfluß von Gen 12,3b auf die zwei HSS von Gen 18,18 an.

⁵⁷ Vgl. *Peshitta*, 31.

Nach der Vulgata lautet Gen 18,18b: *et benedicendae sint in illo omnes nationes terrae*, „und in ihm sollen alle Völker der Erde gesegnet werden müssen.“⁵⁸

Es finden sich also zwei neue Äquivalente für *משפחת*, nämlich *גוי* und *עם*. *בו* ist wiederum als „in ihm“, „wegen ihm“ und „mit/wegen seine/r Verdienste(n)“ übersetzt worden.

III.2.2. Und für deine Nachkommenschaft für immer (Gen 13,15b)

Der Wortlaut von Gen 13,15b nach dem Masoretischen Text lautet: *ולרעך עד-עולם*, „und für dein(e)(n) Nachkommenschaft (Geschlecht, Stamm) für immer“,⁵⁹ und ist abgesehen vom Fehlen von *ו* in Gen 24,7b identisch mit dem Wortlaut in Gen 17,8a und 24,7b.⁶⁰

Das „Genesis Apokryphon“ aus den Schriften von Qumran paraphrasiert Gen 12 und 13 und bietet in XXI,8 fünfmal den Ausdruck: *ולרעך* (ל)ו, „(und) (für) deinen Nachkommen.“⁶¹

Der Targum Onkelos liest: *ולבנך*, „und für deinen Sohn“, so auch in Gen 17,8a und 24,7b (ohne *ו*).⁶²

Der Targum Pseudo-Jonathan liest wie der Targum Onkelos, nur in Gen 13,15b: *ולבנך*.⁶³

Der Targum Neofiti 1 bietet die Pluralform: *ולבניך*, „und für deine Söhne“, so auch in Gen 13,15b und 24,7b (ohne *ו*).⁶⁴

Gen 13,15b und 24,7b (ohne *ו*) nach dem Samaritanischen Targum lauten: *ולבונך*, „und für deinen Nachkommen“, Gen 17,8a jedoch lautet: *ולבניך*, „und für deine Söhne.“⁶⁵

Die Septuaginta lautet in allen drei Versen: *καὶ τῷ σπέρματί σου*, „und für deinen Nachkommen.“

Die Peshitta liest in Gen 13,15b und 17,8a: *ܘܠܒܢܚܐ*, „und für deinen Nachkommen“, in 24,7b *ܘܠܒܢܐ* statt *ܘܠܒܢܐ*.

Die Vetus Latina lautet: *et semini tuo*, „und für deinen Nachkommen.“⁶⁶

⁵⁸ *Biblia* I, 24. *Benedicendae* ist die Exakt-Futurform von *benedicere*. Die Vetus Latina bietet den Vers nicht.

⁵⁹ ELLIGER, *Biblia*, 18. BUBER; ROSENZWEIG, *Weisung*, 38 übersetzen mit: „Und deinem Samen auf Weltzeit.“

⁶⁰ Im folgenden wird immer von den in II.1. erwähnten Editionen ausgegangen.

⁶¹ Vgl. JONGELING, *Texts*, 77f.

⁶² SPERBER, *Bible* I, 18.

⁶³ GINZBURGER, *Pseudo-Jonathan*, 22.

⁶⁴ DíEZ MACHO, *Neofiti 1* I, 71.

⁶⁵ Gen 13,15b fehlt im Samaritanischen Pentateuch; vgl. dazu UHLEMANN, *Chrestomathia*, 19.

⁶⁶ *Vetus latina* 2, 163.

Die Vulgata liest: *et semini tuo*, „und für deinen Nachkommen.“⁶⁷

III.2.3. Und er hat dem Herrn geglaubt, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an (Gen 15,6)

Der Masoretische Text bietet die folgende Version von Gen 15,6: **והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה**, „und er hat dem Herrn geglaubt (vertraut), und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an.“⁶⁸ Das **אמן** in der Hiph'il bedeutet „glauben“ im Sinne von „(ver)trauen“, besser noch kausativ zu übersetzen mit „Glauben/Vertrauen erweisen“; das zweite **ל** weist auf Kontinuität zwischen dem ersten und dem zweiten Versteil hin,⁶⁹ die schwer zu übersetzende **צדקה** weist auf das vorangegangene „Glauben/Vertrauen erweisen“ hin.⁷⁰

Der Samaritanische Pentateuch bietet: **והאמן ביהוה ויחשבה לו צדכיה**, „und er hat dem Herrn geglaubt, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an.“⁷¹

Der Targum Onkelos liest: **והימן במימרא דיוי וחשבה ליה לזכו**, „und er vertraute⁷² auf die Memra des Herrn, und er rechnete es ihm zum Verdienst an.“⁷³

Nach dem Targum Pseudo-Jonathan lautet der Vers: **והוות ליה הימנותא במימרא דה' וחשבה ליה לזכו דלא אטח לקמיה במילין**, „und er hatte Glauben (Glauben war ihm) in der Memra des Herrn, und er rechnete es ihm zum Verdienst an, weil er nicht aufrührerisch in seiner Gegenwart redete mit Worten.“⁷⁴

Der Targum Neofiti 1 liest: **והיימן אכרם בשם ממרא דיי' ואתחשבת ליה לזכו**, „und Abram vertraute auf den Namen der Memra des Herrn, und es wurde ihm zum Verdienst gerechnet.“⁷⁵

Der Samaritanische Targum bietet den folgenden Wortlaut: **והימן ביהוה וחשבה לה קשיטה**, „und er glaubte dem Herrn, und er rechnete es ihm als aufrechte Tat an.“

⁶⁷ Biblia I, 19.

⁶⁸ ELLIGER, *Biblia*, 21. BUBER; ROSENZWEIG, *Weisung*, 41 übersetzen mit: „Er aber vertraute IHM; das achtete er ihm als Bewährung.“

⁶⁹ Vgl. GESENIUS, *Grammar*, 112.

⁷⁰ GESENIUS, *Grammar*, 135.

⁷¹ Vgl. UHLEMANN, *Chrestomathia*, 22.

⁷² Haph'el von **אמן**.

⁷³ SPERBER, *Bible* I, 20.

⁷⁴ GINZBURGER, *Pseudo-Jonathan*, 25.

⁷⁵ DÍEZ MACHO, *Neofiti 1* I, 79. **אתחשבת** in der Hitpha'el-form mit einer passiven Bedeutung.

Nach dem Targum Onkelos lautet der Vers: דאם יעבד יתהון אנשא, "Wenn ein Mensch sie tut (dient?), wird er durch sie leben, im ewigen Leben"; einige Handschriften lesen: ויחי, "und er wird leben"; eine Handschrift liest: לחי, "zum (ewigen) Leben"; und eine Handschrift liest: חי, "(ewiges) Leben."⁸¹

Der Samaritanische Pentateuch liest den Versteil wie der Masoretische Text, mit Ausnahme von der Schreibweise וחי für וחי.

Der Targum Pseudo-Jonathan liest wie folgt: דאין יעבד יתהון אינשא, "denn wenn ein Mensch sie tut, wird er durch sie leben, zum ewigen Leben, und sein Anteil wird sein mit den Gerechten."⁸²

Der Targum Neofiti 1 liest: די יעבד יתהון בר נשא ויחי בהון, "denn wenn ein Mensch(enkind) sie tut, wird es durch sie leben."⁸³

Der Samaritanische Targum lautet: דיעבד יתון אנשה ויתוחי בון, "denn wenn ein Mensch sie tut, wird er (sich) durch sie leben."⁸⁴

Die Septuaginta lautet: (αὐτά,) ἃ ποιήσας ἄνθρωπος, ζήσεται ἐν αὐτοῖς, "welche ein Mensch (sie) tut, wird er durch sie leben."

Die Peshitta lautet: , הכולל הבה למא כמא על כמא , "wenn ein Mensch(enkind) sie tut, wird es durch sie leben."⁸⁵

Aquila (erste Hälfte des 2.Jh.s n.Chr.) liest: ἃς ποιήσει αὐτάς ἄνως, "welche (wenn) ein Mensch sie tut."

Theodotion (noch in Origenes' Hexapla zwischen 228 und 245 n.Chr. enthalten)⁸⁶ liest: ὅσα ποιήσει αὐτά (ὁ) ἄνως καὶ ζήσεται, "welche (wenn) ein (der) Mensch sie tut und er wird (so wird er) leben."⁸⁷

Die Vulgata lautet: *quae faciens homo vivet in eis*, "welche (wenn) ein Mensch sie tut, wird er durch sie leben."⁸⁸

Zum Schluß sei aufgemerkt, daß vor allem die Varianten des Hebräischen אשר, "wenn" oder "welche", und die An- oder Abwesenheit von "(wer) sie (tut)" auf Deutungsschwierigkeiten bezüglich der (kausalen?) Verbindung der beiden Versteile (Lev 18,5a und 5b) hinweisen. Darüber hinaus haben der Targum Onkelos und der Targum Pseudo-Jonathan das "durch sie leben" eschatologisch gedeutet, indem sie

⁸¹ SPERBER, *Bible* I, 196.

⁸² GINZBURGER, *Pseudo-Jonathan*, 204.

⁸³ Díez MACHO, *Neofiti 1* III, 123.

⁸⁴ Itaph'alform (Reflexivform der Aph'el).

⁸⁵ *Peshitta* I, 2, 45–46.

⁸⁶ Vgl. FIELD, *Origenes*.

⁸⁷ *Hexaplorum*, 196.

⁸⁸ *Biblia*, 160.

“im/zum ewigen Leben“ bzw. “und sein Anteil wird sein mit den Gerechten“ hinzugefügt haben.

III.2.5. *Denn ein Fluch Gottes ist derjenige, der gehängt wurde (Deut 21,23b)*

Deut 21,23b lautet in der Version des Masoretischen Textes wie folgt: **כי קללת אלהים תלוי**, “Denn ein Fluch Gottes ist derjenige, der gehängt wurde.“⁸⁹ Im hebräischen Text wird offengelassen, ob der Genitiv ein Subjektivus oder ein Objectivus ist.

In der Tempelrolle (11Q19) 64,12 findet sich folgendes Zitat bzw. die folgende Paraphrase von Deut 21,23b: **אלוהים ואנשים תלוי על העץ**, “Verflucht von Gott und den Menschen ist derjenige, der am Holz gehängt worden ist.“⁹⁰

Im Targum Onkelos lautet der Vers: **ארי על דחב קדם יוי אצטליב**, “Fürwahr, derjenige, der schuldig erklärt worden ist⁹¹ vor Gott, ist derjenige, der gehängt worden ist.“⁹²

Der Targum Pseudo-Jonathan liest: **ארום קילותא קדם אלהא למצלו**, “Fürwahr, ein Fluch vor Gott (ist es) um einen Menschen zu hängen, es sei denn daß seine Sünden⁹³ es herbeigeführt/verursacht haben.“⁹⁴

Der Targum Neofiti 1 lautet: **ארום ליט קדם יי כל דצליב**, “Fürwahr, verflucht vor Gott ist jeder, der gehängt worden ist.“⁹⁵

Der Samaritanische Pentateuch liest: **הלא אלהים צלובה**, “denn ein Fluch vor Gott ist derjenige, der gehängt worden ist.“

Die Septuaginta lautet: **ὅτι κεκατηραμένους ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμόμενος ἐπὶ ξύλου**, “denn verflucht von Gott ist jeder, der am Holz gehängt worden ist“; einige Handschriften lesen **παρά**, einige lesen **ἀπό** statt **ὑπό**, andere Handschriften lassen das **ὑπό** weg.

⁸⁹ ELLIGER, *Biblia*, 324. BUBER; ROSENZWEIG, *Weisung*, 531 übersetzen mit: “Denn Verwünschung Gottes ist ein Gehenker.“

⁹⁰ Text nach YADIN, Y., *Megillat ham-miqdash* I-III, Jerusalem; DERS., *The Temple Scroll*, 1983. Die deutsche Übersetzung nach MAIER, *Qumran-Essener* I, 425 lautet: “(von Verfluchenden)/(Verfluchten) Gottes und der Menschen ist ein ans Holz Gehänger.“ Englische Übersetzung in: GARCÍA MARTÍNEZ, *Scrolls*, 178.

⁹¹ **דחב**; von **חוב** in der Bedeutung von “schuldig erklärt/verurteilt werden“; vgl. JASTROW, *Dictionary*, 428.

⁹² Ithpa’el von **צלב** in der Bedeutung von “gehängt werden“; vgl. JASTROW, *Dictionary*, 1282. Zum Text vgl. SPERBER, *Bible* I, 327.

⁹³ **חובי**; von **חוב** in der Bedeutung von “sündigen“; vgl. JASTROW, *Dictionary*, 428f.

⁹⁴ GINZBURGER, *Pseudo-Jonathan*, 337.

⁹⁵ DÍEZ MACHO, *Neofiti 1* V, 183.

Die Peshitta liest: *הַגֹּדֵל הַגִּדְּוֹל לַעֲצָוָה*, „denn derjenige, der Gott verflucht, wird⁹⁶ gekreuzigt.“⁹⁷

Die Übersetzung von Aquila lautet: *κατάρα θεοῦ κρεμώμενος*, „ein Fluch Gottes ist derjenige, der hängt.“

Theodotion liest: *ὅτι κατάρα θεοῦ κρεμώμενος*, „denn ein Fluch Gottes ist derjenige, der hängt.“

Symmachus (Ende des 2. Jh.s n.Chr.) liest: *ὅτι διὰ τὴν βλασφημίαν τοῦ θεοῦ ἐκρεμάσθη*, „denn er war wegen einer Lästerung Gottes gehängt worden.“⁹⁸

Die Vulgata lautet: *quia maledictus a deo est qui pendet in ligno*, „denn verflucht von Gott ist derjenige, der am Holz hängt.“⁹⁹

Zum Schluß kann angemerkt werden, daß nur die Tempelrolle, die Septuaginta und die Vulgata das „(Hängen) am Holz“ erwähnen, alle andere Übersetzungen erwähnen es nicht. Der Targum Neofiti 1, die Septuaginta und eine Handschrift der Vulgata lesen statt „derjenige“ „jeder.“ Die meisten Übersetzungen (außer Aquila) fangen den Vers mit „weil/denn“ an.

Was jedoch zu den größten Differenzen geführt hat, ist der Genitiv *אלהים*. Handelt es sich hier um einen Genitivus objectivus („einen Fluch vor/wider Gott“), so die Targumim, die Peshitta und Symmachus, oder einen Genitivus subjectivus („einen Fluch/verflucht von Gott“), so die Septuaginta, die Syrische Hexapla und die Vulgata?

III.2.6. *Verflucht ist derjenige, der nicht die Worte dieser Weisung aufrichtet, um sie zu tun (Deut 27,26)*

Im Masoretischen Text lautet der Vers von Deut 27,26: *אָרוּר אֲשֶׁר לֹא־יִקְיָם אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם*, „Verflucht ist derjenige, der nicht die Worte dieser Weisung aufrichtet, um sie zu tun.“¹⁰⁰

Der Samaritanische Pentateuch liest den Vers identisch mit dem Masoretischen Text, mit dem Unterschied, daß er statt *לַעֲשׂוֹת אוֹתָם* liest.

Der Targum Onkelos liest: *לִיט דְּלֹא יִקְיִים יֵת פִּתְגָּמֵי אִוְרִיתָא הָדָא לַמַּעֲבָד יִתְהוֹן*, „Verflucht ist derjenige, der nicht die Worte dieser Weisung errichtet, um sie zu tun.“¹⁰¹

⁹⁶ Oder: „soll gekreuzigt werden“?

⁹⁷ Peshitta II,1b,60.

⁹⁸ Hexaplorum, 304.

⁹⁹ Biblia I, 265.

¹⁰⁰ ELLIGER, *Biblia*, 334. BUBER; ROSENZWEIG, *Weisung*, 544 übersetzen mit: „Verflucht, wer nicht aufrecht hält die Reden dieser Weisung, sie zu tun.“

¹⁰¹ SPERBER, *Bible* I, 335.

perfecerit), „Verflucht ist derjenige, der nicht bleibt in den Worten dieses Gesetzes und sie nicht errichtet (ausführt) mit seinem Werk.“

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß es unterschiedliche Äquivalente für das „Erfüllen (der Worte der Weisung)“ gibt. „Alle (Worte der Weisung)“ findet sich in einigen Handschriften des Masoretischen Textes, im Samaritanischen Pentateuch, in der Septuaginta, im Samaritanischen Targum und bei Origenes. „Jeder (Mensch)“ findet sich nur in der Septuaginta und in der Peshitta; „jemanden“ statt „derjenige“ findet sich im Targum Pseudo-Jonathan, im Targum Neofiti, in der Septuaginta und bei Origenes.

III.2.7. *Der Gerechte aber wird durch seinen Glauben leben (Hab 2,4)*

Im Masoretischen Text lautet Hab 2,4: וצדיק באמונתו יחיה, „Und der Gerechte wird durch seinen Glauben/Vertrauen leben.“¹⁰⁶

Der Targum Jonathan liest: על קושטהון יתקיימן, „auf ihrer Aufrichtigkeit (Wahrheit) werden sie aufbauen/errichten.“¹⁰⁷

Die Septuaginta hat: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, „und der Gerechte wird aus meinem Glauben leben.“¹⁰⁸

Die Vulgata lautet: *iustus autem in fide sua vivet*, „denn der Gerechte wird aus seinem Glauben leben.“¹⁰⁹

III.3. *Paulus' Auslegung der expliziten Bibelzitate in Gal 3,6–14 im Vergleich zu der seiner Zeitgenossen*

Nachdem wir dem *Wortlaut* der in Gal 3,6–14 zitierten expliziten Bibelzitate nach den antiken Bibeleditionen und -übersetzungen nachgegangen sind und dabei vor allem auf die Unterschiede geachtet haben, sollen im folgenden die Bibelzitate nach deren antiken *Auslegungen* untersucht werden. Dabei wird von einer, wenn nicht vollständigen, aber doch repräsentativen Auswahl der jüdischen und christlichen Interpretationen in den ersten vor- und nachchristlichen Jahrhunderten ausgegangen, die sich sowohl in den jüdisch-hellenistischen (Philo) und (früh)rabbinischen Schriften (Mishna, Tosefta, Midrashim) als auch in den neutestamentlichen, apostolischen und apologetischen Schriften (einschließlich einigen apokalyptischen und gnostischen

¹⁰⁶ ELLIGER, *Biblia*, 1051. BUBER; ROSENZWEIG, *Kündigung*, 699 übersetzen mit: „Dieweil der Bewährte leben wird durch sein Vertrauen.“

¹⁰⁷ SPERBER, *Bible* III, 461.

¹⁰⁸ Vgl. ausführlich bei KOCH, „Text.“

¹⁰⁹ *Biblia* III, 1409.

Schriften) finden. Hier geht es zunächst um die Feststellung der *Unterschiede*, wichtiger aber wird auch die Suche nach *Übereinkünften* in der Schriftauslegung sein – und damit nach eventuell gemeinsamen Auslegungstraditionen, von denen Paulus Gebrauch gemacht haben könnte.

III.3.1. Die verschiedenen Auslegungen von Gen 12,3b

PHILO ALEXANDRINUS¹¹⁰

De Migratione Abrahamo XXI (§§ 118–123)

Im 21. Kapitel von Philo (er lebte ca. 10 v.Chr. bis 45 n.Chr. in Alexandrien) “Über Abrahams Wanderung“ wird Gen 12,3b nach der Septuaginta-Version zitiert: ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, “in dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“

In Philo Auslegung von Moses “erster Weisung“ (§ 118) interpretiert er das ἐν σοὶ jedoch im Sinne des targumischen בְּדִי לֵי: “Um des (Gott) Wohlgefälligen willen“ (διὰ τὸν ἀστέιον)¹¹¹ werden auch die anderen Menschen gesegnet.

Die Anwendung in § 119 der “um des Gott Wohlgefälligen willen“ gesegneten φυλαὶ τῆς γῆς auf das Bild eines Geistes frei von Krankheit (ὁ νοῦς ἄνοσος), die auch die Glieder und Kräfte (φυλαὶ und δυνάμεις) des Körpers gesund hält, hat zum Ziel, den Vers Gen 12,3b nach dem gesunden Menschenverstand zu interpretieren. Ebenso verhält es sich mit den Beispielen aus dem täglichen Leben in § 120, wonach eine Familie, eine Stadt, ein Land oder auch die Völker und Regionen der Welt jeweils durch nur einen Menschen großen Wohlstand genossen haben.

Beide “Analogien“ nach dem gesunden Menschenverstand (dem “common sense“) bzw. aus dem täglichen Leben dienen in § 121 dazu, die eigentliche Bedeutung von Gen 12,3b hervorzuheben. Denn in Wahrheit ist der *Gerechte* das Fundament, auf dem die Menschheit ruht

¹¹⁰ Vgl. zur Einführung: BORGES, “Philo of Alexandria“, in: *CRI* II.2, 233–282 und MACK; MURPHY, “Philo“, in: KRAFT; NICKELSBURG, *Judaism*, 387–395. Text: COLSON, *Philo*; vgl. auch COHN; WENDLAND, *Opera* und MAYER, *Index*. Zu Philo Hermeneutik und zum Verhältnis zwischen Philo Methoden der Bibelauslegung und der des damaligen palästinischen Judentums, vgl. die Arbeiten von HEINEMANN, *Allegoristic*; DERS., *Bildung* und SHARP, “Method.“ Zu Philo Auslegung des Alten Testaments, vgl. SIEGFRIED, *Philo*.

¹¹¹ Zu ἀστέιος/είως, vgl. BAUER; ALAND, *Wörterbuch*, 233 und LAMPE, *Lexicon*, 247.

(τῶ γὰρ ὄντι ἔρρεισμα τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὁ δίκαιος). Die Segnungen, die diese gerechte Lebensweise nach sich zieht, wurden bereits in z.B. Num 14,20 den Menschen zugesprochen und vorhergesagt: sie sind Gottes himmlische Schätze aus seinem unermeßlichen Reichtum, die wie Schnee und Regen aus dem Himmel fallen (§ 122).

Deswegen hat Abraham, der Weise (ὁ σοφός), Gott vertraut, damit seine "kleine" Tugend etwas Großes bewirken kann, wie in § 122 aus einem weiteren Beispiel, nämlich dem der fünfzig Gerechten in Sodom (vgl. Gen 18,24ff.), hervorgeht.

MIDRASH RABBA¹¹²

Bereshit Rabba 39,12

Im Midrash Rabba zu Genesis (wohl in der ersten Hälfte des 5.Jh.s n.d.Z. redigiert), Parasha 39,12 zum Tora-Abschnitt לך לך, wird Gen 12,3b wie folgt zitiert: וּנְבָרְכֶךָ, "und in dir sollen sich segnen", gefolgt von "Regen und Tau werden kommen durch deinen Verdienst" (בְּזִכְוֹתְךָ), eine Auslegung von כ nach der Lesart des Targums Neofiti 1.

Es folgt mit dem Ausdruck הוּא דְכִתִּיב ein Zitat von Est 2,22, das die vorangegangene Auslegung unterstützen soll, denn, so die Auslegung von Est 2,22, obwohl Mordehai beschnitten war und Ahasverus nicht, hatte er doch Mitgefühl mit ihm; mit anderen Worten, die an Abraham verheißenen Segnungen sollen auch den Völkern zu Gute kommen.

Dies ist auch die Auffassung von Rabbi Yehudah (ca. 140–170 n.d.Z.), der Ps 119,100 und Gen 47,7 zitiert mit dem Kommentar, daß wenn Joseph und Daniel die Träume des Pharaos und des Nebukadnessars offenbaren und erklären (und sie mit ihrer Weisheit sozusagen "segnen"), dies auch im Falle von Mordehai und Ester (zur Zeit des persischen Königs) gerechtfertigt sei.

Rabbi Nehemyah zitiert daraufhin den ganzen Vers Gen 12,3b: וּנְבָרְכֶךָ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה וּבְזִרְעָךָ, "und in dir sollen alle Geschlech-

¹¹² Einführung: STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 257–266. Text: מדרש רבה; THEODOR; ALBECK, *Midrash Bereshit Rabba*; MIRKIN, מדרש רבה; HALLEWY, מדרש רבה. Übersetzungen: WÜNSCHE, *Bibliotheca Rabbinica*; FREEDMAN; SIMON, *Midrash*. Zur haggadischen Hermeneutik der Bibelauslegung in den (essenischen wie rabbinischen) Midrashim vgl. BLOCH, "Midrash", in: *DBS* 5, 1263ff. (zur Methode der "Aktualisierung"); PATTE, *Hermeneutics*, 120f. (zu den Propheten als "Kommentare" zur Tora) und URBACH, *Sages* (über den geschichtlichen und theologischen Ort der Midrashim im rabbinischen Judentum).

ter der Erde und ihre Nachkommen sich segnen“, eine Lesart nach dem Masoretischen Text, wobei das **וּבְזֶרַעךָ** wohl aus Gen 13,15b hinzugefügt worden sein dürfte. Seine Erklärung ist, daß der Vers sich nicht auf die Segnungen von Reichtum bezieht – denn viele Völker sind reicher als das jüdische Volk –, sondern auf die **מגלין** (die “Rollen“, nämlich die Tora-Rollen), die die anderen Völker beim jüdischen Volk zu Rate ziehen, wenn sie in Schwierigkeiten geraten sind.

Mit dem hermeneutischen Prinzip der Auslegung der Bibel durch die Bibel werden zwei Verse aus den “Ketubim“ (Est 2,22 und Ps 119,100) herangezogen, um einen Vers aus der “Tora“ (Gen 12,3) zu erklären. Darüber hinaus spielen die schriftliche und die mündliche Tora¹¹³ eine ebenbürtige Rolle, denn die Schrift wird durch die mündliche Tradition (hier nach R. Yehudah und R. Nehemyah; beide zwischen 135 und 170 n.d.Z.) ausgelegt. Es werden dabei verschiedene Interpretationen von Gen 12,3 nebeneinander gestellt: zum einen in Bezug auf die Fruchtbarkeit der Erde (angedeutet mit den Begriffen “Regen und Tau“), dann auf die Weisheit (impliziert mit dem Begriff “Traumdeutung“), zum anderen in dem Sinne, daß die Segnungen auch für die Völker der Welt gemeint seien, und zum Schluß, daß die Segnungen in der letzteren Auffassung vor allem auf die Weisheit der Tora zu beziehen sind.

APOSTELGESCHICHTE

In der Apostelgeschichte 3,25 findet sich folgendes Zitat: καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου [ἐν-]εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς, “und in deinem Nachkommen sollen alle Volksstämme der Erde gesegnet werden.“ Das Zitat scheint eine Zusammenstellung aus Gen 12,3 (“in dir“); 13,15 (“in dir und deinen Nachkommen“);¹¹⁴ 18,18 und 22,18 zu sein.¹¹⁵ Einige Handschriften (A*, B, Ψ, 323 und 945) bieten die Kompositumform ἐνευ- von εὐλογέω, wahrscheinlich in Anlehnung an ἐν τῷ σπέρματί σου. Der im Neuen Testament eher seltene Begriff πατριαὶ findet sich in keiner der bekannten Übersetzungen.¹¹⁶

¹¹³ Wenn nicht anders gesagt, bezieht sich die “Tora“ auf die ganze Tora (mündlich und schriftlich); sonst – im Unterschied zu den Neviim und den Ketubim – nur auf die fünf Bücher Mose.

¹¹⁴ So auch in der Peshitta.

¹¹⁵ VERHOEF, *Er staat*, 54 nennt hier als mögliche Zitate Gen 12,3 und 22,18 und entscheidet sich für 22,18 (DERS., 59–60). Dennoch könnte auch der Vers Gen 17,8 in Apg 3,25 mitschwingen, denn in Gen 17,6–10 ist – wie in Apg 3,25 – von Gottes Bund mit Abraham und seinen Nachkommen die Rede.

¹¹⁶ Außer in Apg 3,25 sonst nur in Lk 2,4 und Eph 3,15. Vielleicht liegt der Grund der Verwendung von πατριαὶ in den Adressaten der Rede des Petrus, die nach

Apg 3,25 ist Teil der Rede des Petrus in Apg 3,12–26. Apg 3,22–26 zeigt anhand des Mose und der Propheten seit Samuel, daß das Kommen eines Propheten vorhergesagt worden war. Zitiert werden hier Deut 18,15.19 und Gen 12,3 bzw. 22,18. Angeredet von den Propheten sind die “Männer Israels” (2,22), die die Söhne dieser Propheten sowie des Bundes sind, den Gott mit den Vätern geschlossen hat (3,25). Mit dem Zitat von Gen 12,3 (bzw. 22,18) stellt Petrus eine Verbindung zwischen Abraham, Moses und den Propheten einerseits und den “jetzigen” Söhnen Israels andererseits her. Das in seinen Tagen existierende Israel stellt somit die in Gen 12,3 verheißene Nachkommenschaft Abrahams dar.

Mit diesem Schema von “Verheißung und Erfüllung” als Ausgangspunkt geht Petrus in seiner Rede jedoch noch einen Schritt weiter, denn die Segnungen beinhalten ebenfalls das Kommen Christi, sein Leiden und sein Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt und seine Wiederkunft, wie bereits in 3,17–21 bekenntnismäßig ausgeführt worden ist. Für die Söhne Israels hat Gott seinen Sohn Jesus gesandt, “daß er euch segne in der Umkehr eines jeden von euren Sünden” (αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν; Apg 3,26). Dies ist nach Petrus’ Rede in der Apostelgeschichte die wahre Bedeutung und die Erfüllung der Verheißungen an Abraham.¹¹⁷

I. CLEMENS¹¹⁸

Im 1. Clemensbrief (ca. 95–100 n.Chr.) 10,1ff. wird Gen 12,1–3 in seiner Gesamtheit zitiert; Gen 12,3b lautet dabei folgendermaßen: καὶ εὐλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, “und in dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden“, abgesehen von εὐ- für ἐνευ- ein Zitat nach der Septuaginta-Version. Der Autor beginnt das 10. Kapitel mit Paraphrasen von Jes 41,8 und Gen 15,6: “Abraham, genannt ‘der Freund’,¹¹⁹ ist als gläubig befunden worden, da er den Worten Gottes gehorsam war.“ Danach zitiert er Gen 12,1–3; 13,14–16 und 15,5–6, eingebettet in das theologische Schema von “Gehorsamkeit“

2,5.9ff.14.22.29; 3,12.25 v.a. Juden aus Judäa und der Diaspora sind, so daß der Begriff ἔθνη hier eher ungeeignet wäre; vgl. auch die תיפושׁ in Gen 12,3.

¹¹⁷ Vgl. zu den Reden in der Apostelgeschichte weiter in DIBELIUS, *Aufsätze*.

¹¹⁸ Text, Übersetzung und Einführung: LINDEMANN; PAULSEN, *Väter*, 77–151 und LAKE, *Fathers*, 1–121. Zur Schriftauslegung bei Clemens, vgl. den Überblick in LONGENECKER, *Exegesis*.

¹¹⁹ Vgl. u.a. Jak 2,23.

(in 10,7 definiert aufgrund von Abrahams Glauben, seiner Gastfreundschaft und der Bindung Isaaks) und "Erbschaft" (und zwar der in den Bibelversen zitierten Verheißungen).

In diesem Zusammenhang wird Gen 12,3b jedoch nicht ausführlich ausgelegt, sondern als Teil des größeren Zusammenhangs von Gen 12,1–3 herangezogen. Das *év σοί* wird als "durch deine Gehorsamkeit", ähnlich wie in den Targumim, verstanden. Die "Segnungen" wurden bereits in den Kapiteln 7–9 angesprochen: Durch Christi Blut ist die Möglichkeit gegeben worden, daß nun *alle* Verheißungen erfüllt werden. Angefangen bei Abraham, Isaak und den vorangegangenen, v.a. aber bei den danach folgenden Generationen von Henoch, Noah, Lot, Rahab und Jona bis Hesekeiel (Ez 33,11), Jesaja (Jes 1) und Jeremia (Jer 3,4.19) haben die Verheißungen schließlich Christus und die christlichen Gemeinden erreicht, wobei letztgenannte die Möglichkeit bekommen haben, zu den Abraham verheißenen Völkern zu werden, zahlreich wie der Staub der Erde und wie die Sterne des Himmels (10,5–6).

Die Auslegungen von Genesis 12,3: Zusammenfassung

Mit dem Zitat von Gen 12,3 in Gal 3,8 hebt Paulus zweierlei hervor. Erstens, daß die Völker, die an Christus glauben, als seine "geistigen" Söhne die Erfüllung der Verheißungen an Abraham sind, zweitens, daß die Verheißungen Segnungen des Geistes, der Krafttaten Gottes und der Erlösung vom Fluch des Gesetzes darstellen. Paulus entscheidet sich dabei für die Lesart "in Abraham" statt des targumischen "wegen/durch den Verdienst Abrahams", weil er den Glauben Abrahams nicht als eigene Leistung verstanden sehen möchte, sondern als etwas, das Abraham und seinen geistigen Nachkommen gemeinsam ist: ein direktes vertrauensvolles Verhältnis zu Gott, ohne Einflußnahme der "Werke des Gesetzes."

Philo versteht Gen 12,3 im Sinne von: "wegen Abraham" sollen die Völker gesegnet werden, sieht die Segnungen jedoch auf eine Minderheit der Menschheit beschränkt. Für ihn ist Abraham der fast unerreichbare Typus eines mystisch-kontemplativen Menschen, der im Gegensatz zu der Mehrheit der Menschheit die Möglichkeit hat, näher zu Gott zu kommen.

Lukas wie der I. Clemensbrief verstehen die Segnungen vor allem als Sündenvergebung, der I. Clemensbrief sieht darüber hinaus die in Gen 12,3 verheißenen Segnungen als Belohnung für Abrahams "Gehorsam."

Wird, wie bereits erwähnt, in den Targumim für die Bedeutung von "wegen/durch den Verdienst Abrahams" entschieden, so betont der Midrash Rabba zur Genesis dennoch den Reichtum der Segnungen (Fruchtbarkeit und Weisheit) sowie die Tatsache, daß die Segnungen für *alle Völker der Welt* gemeint sind.

III.3.2. Die verschiedenen Auslegungen von Gen 13,15b

PHILO ALEXANDRINUS

Quaestiones et Solutiones in Genesis III (§ 45)

Im Buch III von Philo auf Armenisch, Griechisch und Lateinisch erhaltenen "Fragen und Antworten zur Genesis" wird Gen 17,8a zitiert (§ 45) und, da die buchstäbliche Bedeutung des Verses evident (ῥητόν) ist,¹²⁰ die Frage gestellt, welche denn die "tiefere" (allegorische) Bedeutung (τὸ πρὸς διάνοιαν ... ἀλληγορεῖται) sei.¹²¹ Diese nun ist in dem Verständnis des tugendhaften Menschen (ὁ τοῦ σπουδαίου νοῦς), der zwar ein Wanderer auf Erden ist, aber dessen eigentliche Heimat (ἡ πατρίς) der Himmel darstellt, zu finden. Dabei wird das "und für deine Nachkommenschaft" jedoch nicht ausgelegt.

PSEUDO-PHILOS LIBER ANTIQUITATUM BIBLICARUM

LAB VIII:3

In Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB; zwischen 70 und 100 n.Chr. in Palästina entstanden)¹²² Kap. VIII:3 wird Gen 13,15b wie folgt zitiert: **semini tuo dabo terram hanc, et vocabitur nomen**

¹²⁰ Hier und im folgenden nach COLSONs Rekonstruktion des Griechischen aus dem Armenischen. Zur sprachlichen Überlieferung des ganzen Buches, vgl. BÖRGEN, "Philo", in: *CRI* II.2, 242, Anm. 39.

¹²¹ Im hellenistischen Judentum gehörte die Allegorie neben der Typologie und der symbolischen, ethymologischen und literarischen Methode zu den wichtigsten hermeneutischen Prinzipien der Bibelauslegung. Die "Allegorie" wird verstanden als *hyponoia*, die verborgene oder unter der Oberfläche des Textes liegende Bedeutung einer Geschichte, eines Mythos oder die Andeutung auf eine solche Bedeutung; vgl. dazu ROLLINSON, *Theories*, 3 und 18, der zwischen elf Arten der Allegorese unterscheidet. Zu Philo Methode der Bibelauslegung (sowohl von der hellenistischen Rhetorik als auch vom palästinischen Midrash beeinflusst) vgl. auch BÖRGEN, "Philo", in: *CRI* II.2., 237f.255f.262ff.

¹²² Text: KISCH, *Pseudo-Philos*. Übersetzungen: DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo*; HARRINGTON, "Pseudo-Philo", in: *OTP* 2, 297–377; JAMES, *Biblical Antiquities*. Vgl. zur Textkritik v.a. HARRINGTON, "Text", in: *CBQ* 33 (1971), 1–17.

tuum Abraham, et Sarai uxor tua dicetur Sara. Et dabo tibi ex ea semen sempiternum, et disponam testamentum meum tecum, "Ich werde dieses Land deiner Nachkommenschaft geben, und dein Name wird Abraham sein, und Sarai, deine Frau, wird Sara heißen. Und ich werde dir von ihr eine ewige Nachkommenschaft geben, und meinen Bund mit dir schließen."¹²³

Das Zitat *semini tuo* ist dem der Vetus Latina und der Vulgata ähnlich,¹²⁴ in der Auslegung wird die Ewigkeit des Bundes zwischen Gott und Abraham betont, so daß die "Nachkommenschaft" sich nicht nur auf Isaak, sondern auch auf alle kommenden Geschlechter bezieht.

Der Bund bezieht sich vor allem auf die Verheißung des Landes Kanaans; es war dem Autor des LAB kurz nach dem Ersten Jüdischen Krieg wohl ein wichtiges Anliegen, gerade dies zu betonen. In der "Nacherzählung" der biblischen Geschichte wirkt die Betonung der Ewigkeit des Bundes und der Verheißungen wie eine prophetische Auslegung von Gen 13,15: Die damals an Abraham gegebenen Verheißungen werden auch in der Zukunft noch ihre Geltung haben.

LAB XXIII:5

LAB XXIII:5 lautet: *Semini tuo dabo istam terram. Et ille dixit ad me: Ecce nunc dedisti mihi mulierem, et hec sterilis est. Et quomodo habeo semen de mea petra*¹²⁵ *concluso?*, "Deiner Nachkommenschaft werde ich dieses Land geben. Und er sprach zu mir: 'Siehe, jetzt hast du mir eine Frau gegeben, aber sie ist unfruchtbar. Und wie werde ich eine Nachkommenschaft von meinem geschlossenen Fels haben?'.“ Das Zitat *semini tuo dabo istam terram* stammt aus Gen 24,7.¹²⁶

In LAB XXIII wird über Josua erzählt, daß er zu seinem Volk sagt: "Höre, Israel, siehe, ich werde mit euch den Bund dieses Gesetzes

¹²³ Angenommen, daß das LAB auf ein griechisches oder semitisches Original zurückgeht, hätte der Text auf Griechisch lauten können: καὶ δώσω σοὶ ἐξ αὐτῆς σπέρμα ἕως τοῦ αἰῶνος und auf Hebräisch: ואתן לך מנה זרע עד-עולם; es könnte sich dabei um eine Zusammenstellung aus Gen 13,15; 17,8 und 24,7 handeln. Weil Abram erst von Gen 17,8 an Abraham genannt wird, und dieser Namensänderung auch in LAB gefolgt wird, könnte Gen 17,8 als Ausgangspunkt dieser Zusammenstellung gedient haben.

¹²⁴ Abgesehen von σοὶ und καὶ ist das Zitat dem Vers Gen 24,7 sehr ähnlich. Zur Rekonstruktion des griechischen/semītischen Originaltextes vgl. ausführlicher bei HARRINGTON, "Text", 1ff.

¹²⁵ Einige HSS lesen: *metra*; vgl. KISCH, *Liber*, 175.

¹²⁶ In der Septuaginta lesen wir: σοὶ δώσω τὴν γῆν καὶ τῷ σπέρματί σου; im Masoretischen Text: לזרעך אתן את-הארץ הזאת. Die lateinische Version in LAB scheint näher am hebräischen Text zu sein.

(*testamentum huius legis*) schließen“, danach folgt unser Vers 5, gefolgt von 6–8, wo über den Bund zwischen Gott und Abraham gesprochen wird. Dabei liegt die Betonung auf die Nachkommenschaft Abrahams, aus denen viele Städte, Propheten, Weise, das ganze Volk und auch die Frauen hervorgehen werden.

Die zu den verschiedenen Nachkommenschaften als Symbole aufgeführten Tiere (Tauben, Ziegen, usw.) entstammen der Tempeldienst-Symbolik und umfassen in ihrer obengenannten Anwendung – außer der Verheißung des Landes Kanaan in LAB VIII:3 – die verschiedenen Aspekte des jüdischen Volkes. Der Grund der Verheißungen liegt dabei in Abrahams Glauben an und seine Treue zu Gott (LAB XXIII:5a).

GALATER 3,16

In Gal 3,16 wird Gen 13,15b wie folgt zitiert: καὶ τῷ σπέρματί σου, „und für deine Nachkommenschaft“, ein Zitat nach der Septuaginta-Version von Gen 13,15b; 17,8a und/oder 24,7b.

In der Auslegung hebt Paulus die Singularform hervor und sagt: „Es heißt nicht: ‚und für seine Nachkommenschaften‘, als ob es sich auf viele beziehen würde, sondern: ‚und für deine Nachkommenschaft‘; dieser/er/aus wem¹²⁷ ist Christus.“

Im Unterschied zu den verschiedenen antiken Editionen und Übersetzungen sowie den zeitgenössischen Auslegungen von Gen 13,15b, in denen die Unterscheidung zwischen der Singular- und der Pluralform nicht hervorgehoben wird, und die sich auch nicht für eine der beiden Formen entscheiden, ist dieser exegetische Fund einzigartig und für Paulus’ Theologie durchaus sehr wichtig.

Obwohl er auch von der Deutung der pluralen bzw. kollektiven „Nachkommenschaft“ der Glaubenden bzw. der Erben der Verheißungen weiß (vgl. Gal 3,29!), so entscheidet er sich in Gal 3,16 doch für die Singularform, mit dem alleinigen Ziel, auf Christus als legitimen Nachkommen Abrahams und als Verheißung für die Völker hinweisen zu können. Es gibt für ihn eine kontinuierliche Linie der Verheißungen von Abraham über die Nachkommenschaft Abrahams, die Christus ist, bis zum Entstehen der christlichen Gemeinden.¹²⁸

¹²⁷ Die HSS bieten hier unterschiedliche Lesarten.

¹²⁸ Vgl. auch NEWMAN, „Translating.“

I. CLEMENS¹²⁹

WEITERE BEISPIELE

In einigen Schriften wird Gen 13,15b paraphrasiert statt zitiert, so in ApkEsr(lat) 3,15 (IV. Esra-Buch),¹³⁰ im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte.

In ApkEsr(Lat) 3,15 heißt es: *Et disposuisti ei testamentum aeternum, et dixisti ei ut non unquam derelinquas semen eius, et dedisti ei Isaac et Isaac dedisti Iacob et Esau*, „Du hast mit ihm einen ewigen Bund geschlossen, und Du hast zu ihm gesagt, daß Du nie seine Nachkommen verlassen würdest, und Du hast ihm Isaak gegeben, und Isaak hast Du Jakob und Esau gegeben.“

Der Begriff „ewiger Bund“ ist Gen 17,7 entnommen, so daß die Worte *semen eius* Gen 17,8a entnommen sein könnten. Der Sinn der Worte des Apokalyptikers ist jedoch nicht unmittelbar auf diesen ewigen Bund bezogen, sondern will – im Angesicht des zerstörten Tempels und der unsicheren Zukunft des jüdischen Volkes – in das Thema des ewigen Streites zwischen den Nachkommen „Jakobs“ und den Nachkommen „Esaus“ einführen, und dabei den dualistisch und eschatologisch verstandenen und dargestellten Streit zwischen „Israel“ und den „Völkern“ in der Schrift begründen.¹³¹

Lk 1,55 lautet: καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ (εἰς τὸν αἰῶνα), „und für seine Nachkommenschaft (für immer).“¹³² Die Paraphrase scheint aus Gen 13,15; 17,8 und 24,7 zusammengestellt worden zu sein und ist ein Teil des Magnifikats (Lk 1,46–55), in dem Gottes ewiger Bund mit Israel hervorgehoben wird und in seiner Gnade thematisiert wird. Die Nachkommenschaft bezieht sich also auf das ganze Volk Israel, aus dem am Ende Christus hervorgegangen ist (vgl. Lk 2,7–11).

Apg 7,5: καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ’ αὐτόν, „und für seine Nachkommenschaft nach ihm“ ist Teil von Apg 7,1–53, wo wir Zeuge sind von Stephanus’ Rede, die mit der Geschichte Abrahams beginnt (7,2–8) und mit Christus aufhört (7,52–53). Dazwischen wird die Geschichte Israels (bis Salomo) nacherzählt. Auch hier bezieht sich die Verheißung an Abraham zunächst auf das jüdische Volk, dann aber auf Christus, der als Erlöser aus diesem Volk hervorgegangen ist.

¹²⁹ Zu I. Clemens 10 s.o.

¹³⁰ Auch IV. Esra-Buch oder Esdras IV in der Zählung der Vulgata genannt. Text und Übersetzungen: SCHREINER, *Esra*; VIOLET, *Esra* I-II; BENSLEY, *Book* und METZGER, „Ezra“, in: *OTP* 1, 517–559.

¹³¹ Zur apokalyptischen Schriftauslegung, vgl. u.a. PATTE, *Hermeneutics*, 206.

¹³² Nicht alle HSS fügen hier das „für immer“ ein.

III.3.3. Die verschiedenen Auslegungen von Gen 15,6

PHILO ALEXANDRINUS

De Migratione Abrahamo IX

Daß Philo Gen 15,6 insgesamt fünfmal zitiert, zeigt, wie beliebt dieser Vers bei ihm ist.¹³³ Die erste Stelle findet sich in "Über Abrahams Wanderung" IX (§ 44), wo Gen 15,6 wie folgt zitiert wird: ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ θεῷ (§ 44). In dem genannten Kapitel unterscheidet Philo zwischen Gegenwart und Zukunft und sagt, daß es im vorangegangenen Zitat von Gen 12,1ff. nicht heißt: ἦν δείκνυμι, "den ich (dir) zeige", sondern ἦν ἄν σοι δείξω, "den ich dir zeigen werde", denn die Worte beinhalten eine Prophetie (§ 43). Ebenso verhält es sich mit der Seele, die Gott glaubt: dies geschieht nicht durch eine vollzogene Tat, sondern durch die Erwartung dessen, was kommen wird.¹³⁴ Der Glaube erreicht mit der Hoffnung auf das, was vorhergesagt worden ist, ein vollkommes Gut (ἀγαθὸν τέλειον), wie aus dem Beispiel von Abraham in Gen 15,6 hervorgeht (§ 44).

In § 46 lesen wir dann, daß die Weisheit nicht eine Sache des Besitzes, sondern der Einsicht ist. Abraham ist – wie auch Moses – ein "Freund Gottes" (φίλος τοῦ θεοῦ), weil er mit seiner kontemplativen Lebenshaltung nahe an Gott und an der Weisheit war.¹³⁵

So finden wir in "De Migratione Abrahamo" IX eine kombinierte Auslegung der "Vorhersage Gottes" in Gen 12,3 und des "Glaubens in die Vorhersage Gottes" in Gen 15,6, eine Kombination und Auslegung von Schriftstellen, die sich sonst nur in Paulus' Brief an die Galater 3,6–14 finden.

Legum Allegoria III:LXXXI

Die zweite Stelle findet sich in Buch III, Kap. LXXXI (§§ 228–229) der "Allegorischen Erklärung des heiligen Gesetzesbuches", wo Gen 15,6 wie folgt zitiert wird: Ἀβραάμ γέ τοι ἐπίστευσε τῷ θεῷ, καὶ δίκαιος ἐνομίσθη, "Und Abraham glaubte Gott, und er wurde ein Gerechter genannt." Die LXX-Version von Gen 15,6 ist näher am Masoretischen Text als die hier von Philo gebotene Version. Entweder hat

¹³³ Vgl. dazu weiter BETZ, *Commentary*, 139–141.

¹³⁴ Vgl. Hebr 11,1: der Glaube ist der Beweis der Dinge, die man nicht sieht.

¹³⁵ Vgl. dazu auch Kap. VIII (§§ 39f.) und Kap. IX (§§ 46f.) sowie den Exkurs "Abraham als 'Freund Gottes'."

er eine uns unbekannte Handschrift verwendet, auswendig zitiert oder, was wahrscheinlicher ist, den Vers aus grammatikalischen und auslegungstechnischen Gründen in den Kontext von §§ 228–229 eingebettet; für letzteren Fall spricht ebenfalls die Tatsache, daß Philo Gen 15,6 fast nirgendwo gleichlautend zitiert. Wie in “De Migratione Abrahamo” wird Abraham des weiteren “Abraham” statt “Abram” genannt, obwohl er diesen Namen erst seit Gen 17,8 trägt.

In § 228 fängt Philo damit an, zwei Lebensweisen einander gegenüberzustellen: Es sei besser, auf Gott und auf die Wahrheit zu vertrauen als auf die eigenen (eitlen) Überlegungen und den eigenen (korumpierbaren) Verstand (τοῖς ἀσαφέσι λογισμοῖς καὶ ταῖς ἀβεβαίοις εἰκασίαις). Danach wird Gen 15,6 zitiert, gefolgt von einem Zitat von Num 12,7 (πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ) und am Ende von Num 21,28. Im folgenden wird nun die Anfangsthese ausgearbeitet, ohne etwas zu der Auslegung des – dazu nur als Beweistextes aufgeführten – Verses von Gen 15,6 hinzuzufügen.

Quis Rerum Divinarum Heres XVIII

In “(Über die Frage:) Wer ist Erbe der göttlichen Dinge“, Kap. XVIII (§§ 90–93) zitiert Philo Gen 15,6 wie in “De Migratione Abrahamo” IX und wirft danach die Frage auf, warum Abrahams Glaube lobenswert sei.

Dies ist so, weil es nicht einfach ist, an Gott zu glauben. Es ist einfacher auf Reichtum, einen guten Ruf und eine gute Stelle, auf Freunde, Gesundheit und Kraft als auf Gott, und nur auf ihn, zu vertrauen. Dies ist die Aufgabe eines großen und olymphaften Verständnisses (μεγάλης καὶ ὀλυμπίου ἔργον διανοίας ἐστὶ), zu der nur die wenigsten imstande sind. Weil Abraham aber zu diesen wenigen olymphaften Größen gehört, ist sein Glaube zu loben.

De Mutatione Nominum XXXV

In “Über die Namensänderung“, Kap. XXXV (§ 186), zitiert Philo Gen 15,6 wie folgt: πεπίστευκεν οὖν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ.

Hier betont Philo die Schwachheit Abrahams, als er auf Gott vertraute, und schlußfolgert mit dem Beispiel von Jakob aus Gen 32,25.31, daß unsere sterbliche und körperliche Natur kein geeigneter Ort für die Tugend ist (§ 187). Es folgen (in §§ 188–192) weitere Beispiele über Shem (Gen 11,10), Abraham (Gen 21,33), Isaak (Gen 26,12), Moses (Ex 27,9) und die Leviten (Num 17,28).

De Abrahamo XLV

In "Über Abraham", Kap. XLV (§§ 262ff.), zitiert Philo Gen 15,6 in einer verkürzten Form (ἐπίστευσσε τῷ θεῷ), "er vertraute auf Gott", ähnlich wie im Masoretischen Text (וְהָאֱמִן בַּיהוָה).

Auch hier wird Abrahams Glaube als lobenswerte Lebenshaltung angesehen und wie in "Quis Rerum Divinarum Heres" XVIII (dort allerdings ausführlicher) mit den irdischen Dingen verglichen, auf die es einfacher ist zu vertrauen. Vertrauen auf Gott (ἢ πρὸς θεὸν πίστις) ist ein besseres Vertrauen als das Vertrauen auf "gute Stellen, Ruhm, Ehre, Reichtum, eine edle Abstammung und einen gesunden Körper."

In "De Abrahamo" XLVI schließt Philo seine ruhmreiche Auslegung der biblischen Abrahamerzählung mit einem Lob auf den Weisen Abraham. Dabei legt er die im selben Absatz zitierten Worte des Mose nach Gen 26,5: "dieser Mensch erfüllte das göttliche Gesetz und die göttliche Gebote" wie folgt aus: Abraham erfüllte ohne schriftliches Gesetz, aber mit einem angeborenen Eifer die Gebote der Tora voll und ganz. Wenn man Gottes Verheißungen vor sich hat, was könnte man anders tun als auf sie zu vertrauen? So war das Leben des Ersten, des Gründers der Nation, der das Gesetz erfüllte und selber zum Gesetz und einem ungeschriebenen Standbild wurde, wie Philo schließt.

MEKHILTA DERABBI YISHMA'EL

In der Mekhilta deRabbi Yishma'el, einem tannaitischen Midrash zu Ex 12,1–23,19; 31,12–17 und 35,1–3, wohl in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s n.d.Z. redigiert,¹³⁶ wird Gen 15,6 zweimal zitiert, einmal in Beshallah IV,58–60 und einmal in Beshallah VII,133.

In Beshallah IV,58–60 wird Gen 15,6 wie folgt zitiert: וְהָאֱמִן בַּיְיָ, "und er vertraute auf den Herrn." Abgesehen von der aramäischen Schreibweise und der Umschreibung des Tetragrammatons mit יי, ist die hier gebotene Version identisch mit dem Masoretischen Text (וְהָאֱמִן בַּיהוָה).¹³⁷

Gen 15,6 ist eines der vielen Zitate, die angesprochen werden, wenn es um die Frage geht, warum Gott die Israeliten aus Ägypten ausziehen ließ, genauer, warum er das Meer für sie spaltete. Zitiert werden Ps 105,42–43; Hab 3,14–15; Ps 136,13; Gen 15,6; Ex 4,31; Gen 39,12 und

¹³⁶ Text und Übersetzungen: LAUTERBACH, *Mekilta*; HOROVITZ; RABIN, *Mekhila*; WINTER; WÜNSCHE, *Mechilta* und NEUSNER, *Mekhila*. Einführung und Sekundärliteratur in: STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 236–241.

¹³⁷ Ausgangspunkt ist die Edition nach LAUTERBACH.

Ps 114,3. R. Shemayah (ca. 30 v.d.Z., also vor-tannaitisch) nennt als den Grund, warum der Herr das Meer für sie gespalten habe, das Vertrauen, mit dem Abraham auf "mich vertraut hat, denn es heißt: 'Und er vertraute auf den Herrn'." Andere Gründe, die von weiteren Rabbinen genannt werden, sind folgende: wegen der Bindung Isaaks, wegen der Beschneidung, wegen ihres Glaubens, wegen Abraham, wegen der Stämme, wegen Abrahams Glauben und wegen Josephs Gebeinen.

Wenn auch das Material, das nach Neusner sehr früh datiert werden kann,¹³⁸ exegetisch oder theologisch nicht aufgearbeitet worden ist – es handelt sich um eine einfache Aneinanderreihung von Schriftzitaten und (proto-)rabbinischen Traditionen –, handelt es sich in vier der sieben aufgeführten Beispielen um Abraham (wegen ihm, wegen seines Glaubens, wegen der Bindung Isaaks und wegen der Beschneidung). Daraus läßt sich schließen, daß Abraham (nicht nur bei Philo, sondern auch) im proto-rabbinischen Judentum als eine der Säulen des jüdischen Selbstverständnisses verstanden wurde und daß dieses Selbstverständnis auf dem Vertrauen auf den Herrn beruht.

In Beshallah VII,133 werden zuerst Ex 14,3 und 15,1 zitiert, danach wird auch Gen 15,6 zitiert, und zwar mit **וְהָאֵלֹהִים בֵּרַךְ**, das mit dem Wortlaut von Gen 15,6 in IV,58–60 identisch ist.

Der Abschnitt VII,130ff. liest sich wie eine Hymne auf das Vertrauen auf Gott, nachdem in VII,124ff. Israels Vertrauen auf Gott und auf seinen Knecht Moses als Ausgangspunkt gedient hat: "Groß ist das Vertrauen auf ihn, der sprach, und die Welt ward. Denn als eine Belohnung (**שָׂכָר**) für das Vertrauen, mit dem Israel auf Gott vertraute, ruhte der heilige Geist auf ihnen, wie es in Ex 14,3 und 15,1 heißt." So erbte Abraham durch sein Vertrauen auf Gott sowohl diese Welt als auch die kommende Welt.

Daraufhin fragt R. Nehemyah (ca. 140–170 n.d.Z.), wie man beweisen könne, daß derjenige, der auch nur eine Mišwa mit wahren Glauben erfüllt, es verdient habe, daß der heilige Geist auf ihm ruhe? Und die Antwort lautet, daß dies aus dem Vertrauen Abrahams und der Erzväter hervorgeht.

Demzufolge wird – über das Vertrauen auf Gott – eine (man könnte meinen historisch-eschatologische) Linie von Abraham und den Erzvätern über das Volk Israel bis hin zur kommenden Welt gezogen. Es wird dabei hervorgehoben, daß das Vertrauen auf Gott die Grundlage sowohl für das Tun der Gebote als auch für das Empfangen des heiligen Geistes darstellt.¹³⁹

¹³⁸ NEUSNER, *Traditions* I, 142–155 und III, 62.

¹³⁹ Das hier angewendete hermeneutische Prinzip ist die dritte Midda von R. Hillel

MIDRASH RABBA

Bereshit Rabba

Im Midrash Rabba zu Genesis 44,13 wird Gen 15,6 wie folgt zitiert: **וְהָאֵלֹהִים בִּי**, „und er vertraute auf den Herrn“, abgesehen von der aramäischen Schreibweise ein Zitat nach dem Masoretischen Text. Es folgt ein Zitat von Gen 15,7 über Abrahams Auszug aus Chaldäa, das von R. Eliezer ben Ya'akov (80–110 n.d.Z.) und den Tannaim mit der Rettung der drei Freunde Daniels aus dem feurigen Ofen (nach Dan 1) in Verbindung gebracht wird.

Ein Vers aus der Tora wird somit mit einem Vers aus den Ketubim ausgelegt; zugleich wird der Topos von Abrahams Rettung in der Erzählung über die Rettung der drei Freunde Daniels „aktualisiert.“ Auf die Frage, wer sie gerettet habe, wird Dan 2,17 herangezogen:¹⁴⁰ beide wurden von Gott gerettet. Der Schluß liegt demnach nahe: Durch seinen Glauben kann Israel genauso wie in der Vergangenheit auch in der Zukunft von Gott gerettet werden.

Shemot Rabba 3,12

In Shemot Rabba 3,12 wird Gen 15,6 wie folgt zitiert: **וְהָאֵלֹהִים בִּה**, „und er vertraute auf den Herrn.“ Im weiteren Verlauf wird Moses gefragt, warum er einen Stab in seiner Hand trägt. Die Antwort wird zugleich gegeben, nämlich, daß Moses es verdient habe, (mit dem Stab) geschlagen zu werden, weil er Negatives über die Kinder Gottes gesprochen hat, obwohl sie doch auf Gott vertraut hatten, wie es in Ex 14,3 über Israel heißt, und Kinder eines Glaubenden sind, wie es in Gen 15,6 über Abraham heißt.

Somit wird anhand des hermeneutischen Vorganges der Ableitung eines Prinzips aus zwei Schriftversen dargestellt, daß nicht einmal Moses zwischen Gott und seinem Volk stehen darf.

bzw. von R. Yishmael (**מִי־שְׁנֵי כְּתוּבִים** bzw. **בֵּן אֶב מִי־כְתוּב אֶחָד**): eine allgemeine Aussage aufgrund eines Verses oder aufgrund zweier Verse (hier Ex 14,3 und 15,1 sowie Gen 15,6). Vgl. dazu u.a. tSan 7:11; Sifra (Einf.) und ARN A 37 sowie STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 26ff. Zum Einfluß der hellenistischen Rhetorica auf die tannaitische Methode der Bibelauslegung, vgl. u.a. DAUBE, „Methods“, 240 und ALEXANDER, *Sources*, 59–61.

¹⁴⁰ In dieser Auslegung wird die 13. Midda des R. Yishma'el zu Grunde gelegt: ein dritter Vers wird angeführt um zwei andere, einander widersprechende Verse auszulegen; vgl. dazu u.a. STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 31 und ALEXANDER, „Sources“, 61.

RÖMERBRIEF

In Paulus' Brief an die Römer 4,3.9 wird Gen 15,6 nach einigen Handschriften der Septuaginta (mit Ἀβραάμ statt Ἀβραμ) zitiert: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, "Und Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet."

Nach Paulus' Ausführungen über die Völker und ihre Gottlosigkeit (Röm 1,18–32) und über die Juden und ihr Gesetz (Röm 2,1–3,8) schlußfolgert er in Röm 3,9 über beide: "Denn wir haben zuvor bewiesen, daß die Juden und auch die Griechen alle unter der Sünde sind" (vgl. auch Röm 3,23 als Schlußfolgerung von Röm 3,10–20).¹⁴¹

Auf der anderen Seite ist Gott ebenfalls derselbe für diejenigen, die aus dem Glauben sind (Röm 3,21–22.24–31) – nämlich aus dem Glauben an Jesus Christus (Röm 3,22.24–26) – sowohl für die Juden als auch für die Völker (Röm 3,29–30).

In Röm 4,1–5 wird mit dem Zitat von Gen 15,6 der Glaube und in Röm 4,6–8 anhand eines Zitates von Ps 31,1 LXX die "Seligpreisung des Menschen" (μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου) in der Schrift begründet. In Röm 4,9–12 sagt Paulus dann, daß diese "Seligpreisung" sowohl für die Juden als auch für die Völker gilt. Röm 4,1–12 wird zunächst in 4,13 zusammengefaßt und in 4,14–18.19–22 (über Abrahams Glauben) und 4,23–25 (über die Bedeutung, die dieser Glaube für uns hat) nochmals ausgeführt.¹⁴²

Zentral für Paulus ist zunächst die Annahme, daß die Sünde sowohl die Juden als auch die Völker von Gott trennt, dann aber auch die Aussage, daß der Glauben (an Jesus Christus) sowohl die Juden als auch die Völker zu Gott bringt. Von entscheidender Bedeutung für letztere Aussage ist der Schriftbeweis von Gen 15,6 und seine Auslegung in Röm 4,11–12, denn Abraham glaubte an Gott, als er noch unbeschnitten war – und wurde so zum Vater der unbeschnittenen Völker – und bekam als Zeichen dieses Glaubens das Zeichen der Beschneidung – und wurde so zum Vater der beschnittenen Juden.¹⁴³

¹⁴¹ Vgl. ausführlicher zur Gliederung des Römerbriefs bei STUHLMACHER, *Brief*, 17–19.

¹⁴² Vgl. dazu ausführlich bei STUHLMACHER, *Brief*, 64–71.

¹⁴³ Vgl. ebd., 70.

JAKOBUSBRIEF

Im Jakobusbrief¹⁴⁴ 2,23 wird Gen 15,6 wie folgt zitiert: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, „und Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet“, abgesehen von Ἀβραὰμ statt Ἀβραμ ein Zitat nach der Mehrzahl der Handschriften der Septuaginta. In Jak 2,1–13 betont der Autor, daß der wahre Glaube an Jesus Christus der Glaube ohne Ansehen der Person sei. Diese glaubende Lebensweise kann mit dem „königlichen Weg“ identifiziert werden: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lev 19,18 in Jak 2,8).¹⁴⁵

Die in 2,14 gestellte Frage, was es einem Menschen nutze, wenn er zwar den Glauben habe, aber keine Werke, wird anhand von vier Beispielen beantwortet: dem Beispiel eines hungrigen Menschen, der genährt werden muß (Jak 2,15–16), dem Beispiel des gesunden Menschenverstandes (Jak 2,17–19), dem Beispiel der Bindung Isaaks (Jak 2,20–23) und dem Beispiel Rahabs (Jak 2,24–25). Die Schlußfolgerung wird in Jak 2,26 formuliert: „Der Glaube ohne Werke ist tot.“

Das dritte Beispiel, die Bindung Isaaks (vgl. Gen 22,1–14), ist ein Beweis dafür, daß Abrahams Glaube ohne seine Werke tot gewesen wäre, denn sein Glaube wurde erst durch seine Werke vollkommen (ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη; Jak 2,21–22). So wurde die Schrift erfüllt, die sagt: „Abraham glaubte an Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet“ und, so fügt der Autor hinzu: „er wurde ein Freund Gottes genannt.“¹⁴⁶ Hermeneutisch gesehen wird der Vers Gen 15,6 mit dem Beispiel der Paraphrase von Gen 22,1–14 ausgelegt, ein klarer Fall von Auslegung der Schrift durch die Schrift.

BARNABASBRIEF

Im theologischen Traktat des sog. Barnabasbriefes (Anfang des 2. Jh.s n.Chr.) 13,7¹⁴⁷ wird Gen 15,6 paraphrasiert: ὅτε μόνος πιστεύσας, ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην, „als er allein aufgrund des Glaubens zur Ge-

¹⁴⁴ Zur unterschiedlichen Bewertung der im Jakobusbrief angewendeten Hermeneutik vgl. LENSKI, *Interpretation*, 538 und BULTMANN, *Theologie*, 496.515.

¹⁴⁵ Vgl. dazu auch u. Kap. VI.4.1.

¹⁴⁶ Vgl. dazu auch 2 Chr 20,7; Jes 41,8; Sap 7,27; Philo, „De Migr“ IX (§§ 44ff.) und weiter Kap. III.7.

¹⁴⁷ Vgl. LAKE, *Fathers* I, 337ff. und LINDEMANN; PAULSEN, *Väter*, 23ff. Zur Hermeneutik des Barnabasbriefes, vgl. u.a. BULTMANN, *Theologie*, 112 und 515f. Zur Verwendung des Alten Testaments bei Barnabas, vgl. KRAFT, *Epistle*.

rechtigkeit bestimmt wurde.“ Der Satz ist eindeutig eine Paraphrase von Gen 15,6, die mit dem ὅτε in 13,7 eingebettet wird. Die Weglassung von “an Gott”¹⁴⁸ könnte man so erklären, daß mit dem Glauben Abrahams immer sein Glauben an Gott impliziert ist und daß daher das “an Gott” nicht immer zwangsläufig erwähnt werden muß.

Im dreizehnten Kapitel des Barnabasbriefes stellt der anonyme Autor die Frage, wer denn die Erben seien und mit wem denn der Bund sei, die bzw. mit den Juden oder die bzw. mit den Christen? Er findet die Antwort in der Schrift, wobei die Paraphrasen von Gen 25,21–23; 48,9; 15,6 und 17,5 die Antwort darstellen.

Gen 15,7 wird dann wie folgt zitiert: Ἰδοὺ, τέθεικά σε, Ἀβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι’ ἀκροβυστίας τῷ θεῷ, wobei der letzte Teilsatz (“die ohne Beschneidung an Gott glauben”) eindeutig vom Autor an das Zitat angehängt worden ist. Nicht der Erstgeborene, der meinte, Erbe zu werden, sondern der Zweitgeborene wurde ausgewählt, über den Erstgeborenen zu herrschen; deswegen sind Abrahams wahre Nachkommen die unbeschnittenen Völker, und sie werden über Israel herrschen.

Warum dies so ist, wird im 14. Kapitel ausgeführt. “Unsere Väter” waren wegen ihren Sünden nicht würdig, den Bund zu empfangen (mit Ex 24,18; 31,12; 32,7 und Deut 9,10.12 als Belege). Nur die “wahren Glaubenden” empfangen den Bund des Herrn Jesu Christi (vgl. auch Kap. 12), wie daraufhin mit Zitaten von Jes 44,6; 42,6.7 und 41,1–2 belegt wird.

Daß es Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, daß er glaubte, wird sozusagen “belohnt” mit dem Erbe der unbeschnittenen Völker, die durch Jesus Christus zum Glauben und zur Erbschaft gekommen sind. Darüber hinaus scheint jedoch jede positive theologische Verbindung mit dem jüdischen Volk abgeschnitten worden zu sein.

JUSTIN DER MÄRTYRER

In Justins zwischen 155 und 160 n.Chr. (er starb 165) verfaßten apologetischen Werk “Dialog mit dem Juden Tryphon”¹⁴⁹ wird Gen 15,6 dreimal zitiert, und zwar in den Kapiteln 23,4; 92,3 und 119,6.

¹⁴⁸ DONALDSON, in: ROBERTS, *Fathers*, 125, Anm. 5 sagen dazu: “Cod. Sin. has ‘when alone believing’, and is followed by Hilgenfeld to this effect: ‘What, then says He to Abraham, when, alone believing, he was placed in righteousness?’.”

¹⁴⁹ Text: PG VI, Paris 1884. Übersetzung: HAEUSER, *Justinus*. Zum Text des von Justin verwendeten Alten (und Neuen) Testaments vgl. PRIGENT, *Justin*. Zur Hermeneutik des Justins, vgl. u.a. GOODSPEED, *History*, 143; HEINISCH, *Einfluß*; SHOTWELL, *Exegesis*; SCHRECKENBERG, *Adversus Iudaeos-Texte* I, 182–200 und i.A. CAMPENHAUSEN, *Kirchenväter*, 17 und 19f.

Dialog 23

In Dial 23,4 wird Gen 15,6 folgendermaßen zitiert: ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ἐδικαιώθη καὶ εὐλογίσθη, “er glaubte an Gott, er wurde gerechtfertigt und er wurde gesegnet.“ Der Teilsatz ist eindeutig eine Paraphrase von Gen 15,6, der in den ganzen Abschnitt 23,4 eingefügt worden ist: “Denn auch Abraham wurde, als er noch unbeschnitten war, *gerechtfertigt und gesegnet, und zwar wegen seines Glaubens an Gott*, wie die Schrift dartut.“¹⁵⁰ Die Septuaginta-Lesart ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην wurde zu ἐδικαιώθη verkürzt, hinzugefügt worden ist das εὐλογίσθη, nach dem Kontext der biblischen Abraham-Erzählung jedoch eindeutig zu Recht (vgl. Gen 12,2–3; 14,19; 18,18; 22,17–18; 24,1 u.a.).

Die Aussage des 23. Kapitels ist folgende: Weil es 1) am Anfang der Geschichte der Menschheit keine Beschneidung und keine mosaischen Gebote gegeben hat, und weil 2) Abrahams Beschneidung keine Belohnung seiner Gerechtigkeit, sondern nur ein Zeichen dessen war, daß er, bevor er beschnitten war, glaubte und gerechtfertigt wurde, haben die Menschen auch später noch die Möglichkeit, durch ihren Glauben an Jesus Christus, dabei jedoch ohne das Halten der Gebote, gerechtfertigt zu werden.

Weil Gott ewig und unveränderlich ist, ist auch der Zugang zu ihm im Glauben für alle Menschen zu allen Zeiten möglich. Dies führt Justin dann im weiteren Verlauf im Gegensatz zur Beschneidung, zum Sabbat und zu den anderen jüdischen Geboten und Institutionen, die zeitlich befristet nur für das jüdische Volk Geltung hatten, auf.

Dialog 92

In Dial 92,3 wird Gen 15,6 wie folgt zitiert: Ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ Ἀβραάμ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, mit der Ausnahme von Ἀβραάμ statt Ἀβραμ zitiert nach der Mehrheit der Septuaginta-Handschriften von Gen 15,6.

Im 92. Kapitel stellt Justin zwei Arten von Verstehen einander gegenüber: das Verständnis durch Gottes Gnade versus das bloße Wiederholen von Worten und Taten. Wie Abraham glaubte, bevor er beschnitten wurde und die Gebote Mose kannte, so sollten auch die Christen nach dem Glauben und der Gnade leben, anstatt zu meinen, mit

¹⁵⁰ Übersetzung im folgenden, wenn nicht anders angegeben, nach HAEUSER, *Philosophen*, 35.

Beschneidung und Geboten gerechtfertigt werden zu können, weil sie jetzt durch Christus imstande sind, die Schrift wirklich zu verstehen.

Dialog 119

In Dial 119,6 findet sich folgende Version von Gen 15,6: ἐκεῖνος τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ ἐπίστευσε, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, "dieser glaubte die Stimme Gottes, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet." Abgesehen von ἐκεῖνος für "Abraham", der Passivform ἐλογίσθη und δικαιοσύνη statt dem לִכְּו handelt es sich um ein Zitat von Gen 15,6, das übrigens dem des Targum Onkelos sehr nahe kommt: לִכְּו בְּמִמְרָא דִּיּוּ וְחִשְׁבָּה לִכְּו ("Stimme Gottes" für "Memra des Herrn"?).¹⁵¹

Im 92. Kapitel finden wir die Aussage, daß die Juden von Gott bestraft wurden (mit einem Zitat von Deut 32,16–23), daß aber das "neue Volk"¹⁵² deren Platz eingenommen habe (mit Zitaten von Sach 2,11; Jes 62,12 und 65,1). Somit stellen die Christen das von Gott erwählte Volk dar. Wie Christus Abraham rief, aus seinem Land aus-zuziehen, ruft er auch die Völker auf, ihre frühere böse Lebensweise zu verlassen. So wird Abraham gesegnet werden mit einem Volk ähnlichen Glaubens, nicht aber mit dem jüdischen Volk, in dem kein Glauben mehr ist, sondern mit dem "neuen Volk" der Christen aus den Völkern. Nach Justin handelt es sich hier um ein Beispiel des wahren christlichen Verständnisses des Alten Testaments, nämlich daß Christus es war, der Abraham rief, und daß die Christen sein Volk sind.

Die Auslegungen von Genesis 15,6: Zusammenfassung

In der Lesart des Passivums von Gen 15,6 in Gal 3,6, "und es wurde (Abraham zur Gerechtigkeit) angerechnet", folgt Paulus der Texttradition der Septuaginta.¹⁵³ Mit dem Zitat von Gen 15,6 will er zweierlei aussagen. Erstens, daß Abraham nicht aufgrund seiner Gesetzeswerke, sondern aufgrund seines Glaubens gerechtfertigt wurde (vgl. dazu auch Gal 3,17), zweitens, daß er damit zum Prototyp aller späteren Glaubenden geworden ist, die mit den Verheißungen Abrahams gesegnet werden und daher zu Recht seine "geistigen"¹⁵⁴ Söhne genannt werden können (vgl. dazu auch Gal 3,16).

¹⁵¹ Vgl. auch u.

¹⁵² Am Ende von 119,6 wird es wie folgt umschrieben: τὸ ἔθνος, καὶ θεοσεβὲς, καὶ δίκαιον, "das Volk, sowohl gottfürchtig als gerecht." Man könnte meinen, daß hier die Begriffe גֵּר תִּשְׁבֶּה, גֵּר, und גֵּר צַדִּיק Pate gestanden haben.

¹⁵³ Auch der Targum Neofiti 1 und die Peshitta haben diese Lesart.

¹⁵⁴ Daß hier von den "geistigen" Söhnen Abrahams aus den Völkern gesprochen

Für Philo ist der Glaube die Höchste aller Tugenden und nur erreichbar für diejenigen Menschen, deren Seele kontemplativ veranlagt ist. Folglich ist der Glaube unter den Menschen eine seltene Erscheinung, und es bedarf einer Erkenntnis olympischen Ausmaßes, um überhaupt das Göttliche schauen zu können. Für Philo ist aber der Glaube ebenfalls mit den Verheißungen verbunden, wie aus der Kombination von Gen 12,3 und 15,6 und deren Auslegung in "De Migratione Abrahamo" IX hervorgeht.

Sowohl was die vorbildhafte Rolle des "Prototyps" (Typus' oder Archetypus') Abraham als auch der Zusammenziehung von Glauben und Verheißungen betrifft, lassen sich Affinitäten zwischen Paulus' und Philos Auslegung von Gen 15,6 beobachten. Im Unterschied zu Philo sind jedoch für Paulus der Glaube und die damit verbundenen Verheißungen für *alle* Menschen, die (in Jesus Christus) glauben, und nicht nur für eine geistige "Elite" erreichbar.

In Röm 4,3.9 liegt der Schwerpunkt der Auslegung von Gen 15,6 mehr auf der Tatsache, daß Abraham sowohl der Vater aller Juden als auch der Vater aller Völker ist, eine Sichtweise, die sich sonst vor allem in der rabbinischen Literatur finden läßt. Des weiteren werden im Römerbrief die Verheißungen hauptsächlich auf die erlösende Funktion Christi und damit auf die Erlösung von den Sünden bezogen, und nicht so sehr auf das Empfangen des Geistes, wie im Galaterbrief.¹⁵⁵

Im Jakobusbrief wird die für Paulus im Galaterbrief so wichtige Unterscheidung zwischen den "Werken des Gesetzes" und dem "Glauben des Evangeliums" in der Auslegung der Abrahamerzählung (von dem Auszug aus Chaldäa bis zur Bindung Isaaks) völlig ignoriert oder gar aufgehoben, indem ausgeführt wird, daß der Glaube ohne Werke tot sei. Der Glaube Abrahams nach Gen 15,6 wird hier als "Gehorsam" aufgefaßt, eine Interpretation, die sich sonst vor allem in den Targumim und in den rabbinischen Schriften verfolgen läßt.

Auch im I. Clemensbrief wird Abrahams Glauben als Gehorsamkeit gegenüber Gott verstanden, obwohl sonst das 10. Kapitel mit der Hervorhebung der Möglichkeit der Bekehrung und der Erlösung aller Menschen durch das Blut Christi eher eine Nähe zur paulinischen Theologie vermuten läßt.

wird, soll den Unterschied zu den "fleischlichen" Söhnen Abrahams aus Israel hervorheben.

¹⁵⁵ Dabei wird offengelassen, ob die in Röm 4,17–25 genannten und an Abraham bewirkten "großen Taten" Gottes vielleicht mit den in Gal 3,5 in den in den Gläubigen bewirkten *δυνάμεις* Gottes in Verbindung zu bringen wären.

Im Barnabasbrief wird eine bestimmte Linie im theologischen Gedankengang des Galaterbriefes weitergezogen (vgl. v.a. Gal 3,21–31), nämlich, daß die Glaubenden die wahren Kinder Abrahams sind und an die Stelle des früheren Volkes Gottes getreten seien.

Für Justin ist die Unterscheidung zwischen Juden und Christen ebenfalls von großer Bedeutung. Er wendet dabei aber eine typologische Deutung der mosaischen Gebote an und hebt die christologische Deutung des Alten Testaments, eine Hermeneutik, die bereits von Paulus grundlegend vorbereitet worden war, gegenüber der jüdischen Auslegung seines (fiktiven) Gegners hervor. Vom Standpunkt des gebotsfreien Glaubens her gesehen ist der unbeschnittene Abraham der Vater aller (unbeschnittenen) Glaubenden. Neu zu allen vorangegangenen Deutungen der Abrahamerzählung ist allerdings, daß es nach Justin Christus war, der Abraham aufrief, aus Chaldäa auszuziehen. Hier dürfte gegebenenfalls eine Parallele zur "Memra des Herrn" in den Targumim zu Gen 15,6 aufzuzeichnen sein, wenn Justin nicht den Auszug Abrahams typologisch auf das Ausziehen aus einem sündigen Leben bezogen und keinen Vergleich zwischen der "Memra" des Herrn und Christus als dem "Wort" Gottes beabsichtigt hat.

In den rabbinischen Schriften, v.a. in der Mekhilta und im Midrash Rabba, lassen sich einige Parallelen zu Paulus' Auslegung von Gen 15,6 aufweisen.¹⁵⁶ Vor allem in der Mekhilta wird der Glauben dargestellt als eine Geisteshaltung, die mit dem Empfangen des heiligen Geistes belohnt wird.¹⁵⁷ Auch die Aussage, daß, wer ein einziges Gebot mit wahren Glauben tut, es wert ist, den heiligen Geist zu empfangen, kommt den neutestamentlichen Auffassungen über das Verhältnis zwischen "Gesetz und Evangelium", vor allem auch im Jakobusbrief, sehr nahe. Zum Schluß wird im Midrash Rabba unmißverständlich die Auffassung hervorgehoben, daß Abraham als Unbeschnittener der Vater aller (unbeschnittenen) Völker (bzw. der Proselyten) ist und als Beschnittener auch der Vater aller (beschnittenen) Juden.

Die Unterschiede zwischen Paulus' Auslegung von Gen 15,6 in dem "Abraham-Midrash" Gal 3,6–9¹⁵⁸ und die der relevanten rabbinischen Stellen sind also eher gering und erst von Bedeutung, wenn Paulus diese, damals wohl allen palästinischen Auslegungen gemeinsame oder

¹⁵⁶ Die Unterschiede zwischen einer rabbinischen und einer paulinischen Schriftauslegung sollten dabei weder überbewertet noch systematisch-theologisch ausgewertet werden.

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch DAVIES, *Paul*, 209 und die von ihm genannten Stellen WaR 35,7; ShirR 1,8, mSot 9,15 und bAZ 20b.

¹⁵⁸ Vgl. dazu weiter unten.

zumindest bekannte Deutung der Abraham-Erzählung¹⁵⁹ im “Christus-Bekenntnis“ in Gal 3,10–14 auf Christus bezieht.¹⁶⁰

III.3.4. Die verschiedenen Auslegungen von Lev 18,5

PHILO ALEXANDRINUS

*De Congressu Quaerendae (Congregationes) Eruditionis Gratia XVI (§ 86)*¹⁶¹

In “Über das Zusammenleben um der Allgemeinbildung wegen“ XVI (§ 86) zitiert Philo den ganzen Text von Lev 18,1–5, wobei V. 5 lautet: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, “Wenn er sie tut, wird er durch sie leben“, mit Ausnahme des Singulars ὁ (“er“) statt dem Plural ἅ (“welche“) und dem Weglassen von ἄνθρωπος zitiert nach der Septuaginta-Version. In seiner Auslegung unterscheidet Philo zwischen dem Alter der Jugend, das mit der Sehnsucht gleichgestellt und mit dem Land Ägypten verglichen wird, und dem Alter des Erwachsenen, das mit der Tugend gleichgestellt und mit dem Land Kanaan verglichen wird. Das “heilige Wort“ (ὁ ἱερὸς λόγος) hat uns jedoch gesagt, die Bräuche und Lebensweisen dieser Länder, die der menschlichen Natur entsprechen, zu verlassen und nach den Worten des Mose in Lev 18,1–5 zu leben.

Denn das wahre Leben ist das Leben desjenigen, der nach Gottes Weisungen und Satzungen lebt (ἢ πρὸς ἀλήθειαν ζωὴ περιπατοῦντός ἐστιν ἐν ταῖς τοῦ θεοῦ κρίσεσι καὶ προστάξεσιν), so daß die Praxis der Gottlosen wohl den Tod bedeuten müsse (ὥστε θάνατος ἂν εἴη τὰ τῶν ἀθέων ἐπιτηδεύματα). So werden anhand zweier Vergleiche und dem Schluß aus dem Zitat von Lev 18,1–5 zwei Wege einander gegenübergestellt: der Weg zum Leben und der Weg zum Tod.

¹⁵⁹ Vgl. BETZ, *Commentary*, 139–140 und seine Anm. 11–12 sowie das von ihm genannte Material über Abraham: Sir 44,19–21; Jub 23,20; 24,11; 1. Makk 2,52; Jos 2,21–23; 1. Clem 10; Apg 6,1; 9,29; 11,20; 7,2–53. STRACK; BILLERBECK, *Kommentar* III, 186–202 führt zusätzlich noch die folgenden Stellen auf: Sap 3,9; Arist §§ 139f.234; Hen(äth) 60,6; Sir 25,11; 35,24; 1. Makk 2,59; Jub 11,16; ApkBar(syr) 57,2; Mekh 22,20; BerR 30,39 u.a.

¹⁶⁰ Vgl. dazu weiter unten.

¹⁶¹ In Nachfolge von COLSON, *Philo* IV,449, wird hier vom traditionellen lateinischen Titel ausgegangen.

MISHNA UND TOSEFTA

In der um 200 n.d.Z. redigierten¹⁶² Mishna¹⁶³ und der um 250 n.d.Z. redigierten Tosefta¹⁶⁴ wird Lev 18,5 einige Male zitiert.¹⁶⁵

mMakkot 3,15

Im Seder Nezikin, Traktat Makkot 3,15, wird Lev 18,5 wie folgt zitiert: **אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אַתֶּם הָאָדָם וְחַי בָּהֶם**, „wenn ein Mensch sie tut, wird er durch sie leben“, eine Lesart nach dem Masoretischen Text. In der Passage sagt Rabbi Ḥanina ben Gamliel (ca. 135–170 n.d.Z.), daß man jemanden, der sich die Bestrafung der Ausrottung (vgl. Lev 18,29) zugezogen hat, nachdem er mit Peitschen (**מִכּוֹת**) bestraft worden ist, dennoch als seinen Bruder behandeln sollte. Des weiteren sagt er, daß jemand sein Leben in Gefahr bringt, wenn er eine Übertretung begeht; um wieviel mehr soll er sein Leben zurückbekommen, wenn er eine Miswa getan hat.

Rabbi Shimon sagt, daß man von der Stelle Lev 18,29 Ähnliches lernen kann: „Denn alle, die solche Greuel tun, werden ausgerottet werden“, und „Wenn ein Mensch sie tut, wird er durch sie leben.“ Demnach würde auch derjenige, der nichts tut, genauso belohnt werden wie jemand, der eine Miswa tut.¹⁶⁶

Rabbi Shimon bar Rabbi sagt darauf, daß dies sich auf das Verbot des Essens von Blut beziehe (vgl. Deut 12,23). Wenn sich jemand davon fernhält, um wieviel mehr soll er belohnt werden, wenn er sich von Diebstahl und Inzest fernhalte, und seine Geschlechter und die Geschlechter seiner Geschlechter bis zum Ende aller Geschlechter, wie hinzugefügt wird.

Der Schluß der Passage tritt, mit der hermeneutischen Regel von „minor ad maior“ „entdeckt“, offen zutage: Wer ein leichtes Gebot tut,

¹⁶² Sie enthält aber Material aus den zwei vorangegangenen Jahrhunderten, v.a. des R. Akiva (105–135) und seinen Schülern (140–170); vgl. dazu NEUSNER, *Traditions* III, 301–319.

¹⁶³ Einführung: STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 111ff. Text: ALBECK; YALON, *שֵׁשׁ סִדְרֵי מִשְׁנָה*. Text und Übersetzung: BANETH, *Mishnayot*; BEER; HOLTZMANN, *Mischna* und BLACKMANN, *Mishnayoth*. Übersetzungen: BANETH U.A., *Mishnajot*; FIEBIG, *Mischnatraktate* und DANBY, *Mishnah*.

¹⁶⁴ Text: ZUCKERMANDEL, *Tosefta*. Übersetzungen: NEUSNER, *Tosephta* und RENGSTORF, *Texte*. Vgl. weiter STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 150–162.

¹⁶⁵ Zur Verwendung des Alten Testaments in der Mischna, vgl. AICHER, *Testament*. Zu den Auslegungsmethoden der rabbinischen Literatur vgl. BACHER, *Agada*; DERS., *Terminologie*.

¹⁶⁶ Zur angewandten hermeneutischen Regel, vgl. ALEXANDER, „Sources“, 59.

soll belohnt werden, um wieviel mehr soll jemand belohnt werden, der ein schweres Gebot tut? Die Tora – und damit die Zusammenfassung der Tora nach Lev 18,5 und ihre geforderte Erfüllung – wird mit dem Leben in dieser Welt und in der kommenden Welt belohnt.

Shabbat 15,17

In der Tosefta, Seder Nezikin, Traktat Shabbat 15,17, wird Lev 18,5 wie folgt zitiert: **אשר יעשה אותם האדם וחי בהם**, wie in mMak 3,15 nach dem Masoretischen Text. Die ganze Passage lautet wie folgt:

“R. Acha sagte im Namen von R. Aqiva: Siehe, es heißt. *Wenn der Dieb beim Einstieg ertappt wird* usw. (Ex 22,1). Was (muß) der Hausherr (sein, damit er als unschuldig gilt, wenn er dabei den Dieb erschlägt): unzweifelhaft (in seinem Leben bedroht) oder bezweifelbar (in seinem Leben bedroht)? Sage: Bezweifelbar. Wenn man (also sogar) im Zweifelsfall ein Menschenleben tötet, um ein (anderes) Menschenleben zu erhalten, so ist es folgerichtig, daß man (auch) den Sabbat (sogar) im Zweifelsfall außer Kraft setzen muß, um ein Menschenleben zu retten.

Ja, die Gebote wurden Israel nur gegeben, um durch sie zu leben, denn es heißt: *die der Mensch tue, daß er durch sie lebe* (Lev 18,5): *daß er durch sie lebe* – und nicht, daß er durch sie sterbe!

Keinerlei Vorschrift hat bei einer Lebensrettung (**פקוח נפש**) Bestand, ausgenommen (die Verbote von) Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen.

Über wen sind (diese) Worte gesagt? (Über den,) der nicht in der Stunde der Verfolgung (in seinem Leben bedroht wird). Doch in der Stunde der Verfolgung gibt ein Mensch selbst für ein leichtes unter den leichten Geboten sein Leben, denn es heißt: *Und entweiht nicht meinen heiligen Namen* usw. (Lev 22,32), und [es] heißt: *Alles machte der Herr um seiner selbst willen* (Prv 16,4).¹⁶⁷

Aus einem besonderen Beispiel aus dem “täglichen Leben“ (hier aus Ex 22,1) wird nach dem 5. hermeneutischen Prinzip von R. Hillel bzw. R. Yishmael (**מפרט וכלל**) die allgemeine Regel geschlossen (wie formuliert in Lev 18,5), daß bei allen Geboten immer zu gelten habe, das Leben zu erhalten (**פקוח נפש**), auch im Falle der Shabbatgebote. Diese allgemeine Regel wird nur in einigen Ausnahmefällen einzuschränken sein (nach der Regel **מכלל ופרט**),¹⁶⁸ nämlich im Falle von Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, denn hier kommt die Heiligung des Namens ins Spiel.

¹⁶⁷ Übersetzung nach AVEMARIE, *Tora*, 108.

¹⁶⁸ Vgl. STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 29.

So wird Lev 18,5 hier als Gebot der Lebenserhaltung aufgefaßt. Nach Avemarie ist "Lev 18,5 in tannaitischer Zeit noch nicht mit dem halachischen Problem der Lebensrettung am Sabbat in Verbindung gebracht" worden. "Der Grundsatz freilich, daß ein Menschenleben wichtiger sei als die Sabbatruhe, ist alt" und geht auf die Zeit der Tannaim zurück.¹⁶⁹

SIFRA

In der halakhischen Midrash Sifra (Grundstock in der ersten Hälfte des 3. Jh.s n.d.Z. entstanden, Endredaktion um 400)¹⁷⁰ zu Lev 18,5 wird der Vers wie folgt zitiert: **אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם וְחֵי בָהֶם**, wie in Mak 3,15 und tShab 15,17 nach dem Masoretischen Text. Die Passage lautet wie folgt:

"Die der Mensch tue, daß er durch sie lebe – Rabbi Jirmeja pflegte zu sagen: 'Woraus, sagst du, (ergibt sich, daß) selbst ein Heide (גוי), (wenn) er die Tora tut, wie ein Hoherpriester ist? (Es ist die) Belehrung (der Schrift), zu sagen: Die der Mensch tue, daß er durch sie lebe.

Und ebenso heißt es: *Und dies ist die Tora – 'der Priester und der Leviten und der Israeliten' heißt es hier nicht, sondern: Und dies ist die Tora des Menschen, Herr, Gott, (Herr, Gott) (2. Sam 7,19)'.¹⁷¹*

[...]

Daß er durch sie lebe – nicht, daß er durch sie sterbe! R. Jischmael pflegte zu sagen: Woraus, sagst du, (ergibt sich) daß, wenn sie einem Menschen unter vier Augen sagen: 'Tue Götzendienst, dann wirst du nicht erschlagen', er (Götzendienst) tun und sich nicht erschlagen lassen soll? (Es ist die) Belehrung (der Schrift), zu sagen: Daß er durch sie lebe – nicht, daß er durch sie sterbe!¹⁷²

In der Passage werden die Schranken zwischen Juden und Nichtjuden eindeutig aufgehoben, wenn es um die Frage nach der Heiligung des Lebens und der Heiligung des Namens geht, denn vor Gott sind alle gleich. Somit erhält Lev 18,5 ohne Zweifel eine, für das rabbinische Judentum übrigens nicht ungewöhnliche, universalistische Auslegung.¹⁷³

¹⁶⁹ AVEMARIE, *Tora*, 109. Vgl. DERS., 109ff. für weitere Beispiele.

¹⁷⁰ Einleitung: STRACK; STEMBERGER, *Einleitung*, 244–248. Text und Übersetzung: WEISS, *Sifra*; FRIEDMANN, *Sifra* (bis Lev 3,9) und WINTER, *Sifra*.

¹⁷¹ Übersetzung nach AVEMARIE, *Tora*, 493. Es folgen in der Passage weitere Zitate um zu belegen, daß Gott zu allen Menschen gesprochen hat und nicht ausschließlich zu den Priestern, Leviten und Israeliten, und zwar aus Jes 26,2; Ps 118,20; 33,1 und 125,4.

¹⁷² Übersetzung nach AVEMARIE, *Tora*, 110–111. Es folgen weitere Zitate, nämlich von Lev 22,32 und Cant 7,8–9.

MIDRASH RABBA

BemR 13,16

Im Midrash Rabba zu Numeri 13,16 wird Lev 18,5 wie folgt zitiert: **אשר יעשה אתם האדם וחי בהם**, ein Zitat nach dem Masoretischen Text. In der Passage wird Num 7,15–16 folgendermaßen ausgelegt: ein „junger Stier“ bezieht sich auf die Priester, ein „Widder“ bezieht sich auf die Leviten, ein „einjähriges Schaf“ bezieht sich auf die Israeliten, „weil alle die Tora auf dem Berg Sinai empfangen haben“ (**שכלם קבלו**) (**את התורה בסיני**).

Weiterhin heißt es, daß „ein Ziegenbock“ sich auf die Proselyten bezieht, sowohl auf diejenigen, die in der Zukunft zum Judentum übertreten werden, als auch auf diejenigen, die damals (auf dem Berg Sinai) anwesend waren (**הגרים שעתידים להתגייר ושהיו שם**), wie es heißt, „wenn ein Mensch sie tut, wird er durch sie leben“ (Lev 18,5). Und: Sogar ein Götzendiener, der zum Judentum übertritt und Tora lernt, ist wie ein Hoherpriester (**עובד כוכבי המתגייר ועוסק בתורה הרי עובד ככהן גדול**).¹⁷⁴

DER PASTOR DES HERMAS

Similitudines V,i

Im dritten Buch des zwischen 120 und 140 n.Chr. entstandenen „Pastor des Hermas“, Similitude V,1, findet sich das folgende Zitat: *si haec feceris*, „wenn du dies tun wirst.“ Lautet Lev 18,5 in der Version der Vulgata wie folgt: *quae faciens*, „wer sie tun wird“, so haben wir es in Sim V,i womöglich nur mit einer Paraphrase von Lev 18,5 zu tun. Die ganze Passage, in der auf die Bedeutung des Fastens hingewiesen wird, lautet folgendermaßen (Sim V,i,4–5):

„Gott will nicht dieses unsinnige Fasten. Mit dieser Art, vor Gott zu fasten, tust du nämlich nichts für die Gerechtigkeit. Statt dessen sollst du vor Gott auf folgende Art fasten: Tu nichts Böses in deinem Leben, sondern diene dem Herrn mit reinem Herzen. Beobachte seine Gebote und lebe nach seinen Anordnungen. Laß keinerlei böse Begier in deinem Herzen aufsteigen. Glaube Gott, daß du für ihn leben wirst, wenn du das verwirklichst und ihn fürchtest und du jede böse Tat unterläßt. Wenn du das verwirklichst, dann vollbringst du ein großes Fasten, das vom Herrn angenommen wird.“¹⁷⁵

¹⁷³ Vgl. auch Gal 3,28–29! Vgl. sonst ausführlicher bei AVEMARIE, *Tora*, 111ff. und 493ff.

¹⁷⁴ Zu weiteren rabbinischen Auslegungen von Lev 18,5, vgl. AVEMARIE, *Tora*, 104–117, 138, 203, 376f., 380f., 390f., 440, 493–496 und 587f.

In der Schrift "Pastor des Hermas" wird die Zeit der eschatologischen Verfolgung und der Endzeitkrise ausführlich beschrieben (vgl. u.a. Vis II,ii,7–8; iii,4; III,vi,5 und Sim VIII,iii,6–7). Die Leser werden aufgefordert, sich auf die Endzeit vorzubereiten (Sim I,iv-vi) und, wenn die Zeit gekommen ist, sich zu bekehren (vgl. Vis II,ii). Das ethische Verhalten wird sowohl in der Beschreibung der Bestrafung der Sünder in der kommenden Welt (vgl. u.a. Sim IV,iv; VI,iii-iv.vii und VIII,iv.vi) als auch in den moralischen Unterweisungen in Mand I-XII betont. Die Eschatologie von Hermas bezeichnet Brox daher zu Recht als "nahezu völlig instrumentalisiert [...] für die Interpretation der Eilbedürftigkeit und Frist der Buße."¹⁷⁵ Das Zitat von Lev 18,5 in Sim V,1 ist dann auch in dem Rahmen dieser Ethisierung der Eschatologie im 2. Jh.n.Chr. zu verstehen.

Die Auslegungen von Lev 18,5: Zusammenfassung

Obwohl Paulus mit dem Zitat von Hab 2,4 in Gal 3,12 sagt, daß das Gesetz nicht aus dem Glauben ist, scheint er mit dem Zitat von Lev 18,5 Umgekehrtes sagen zu wollen: "Wenn ein Mensch sie tut, wird er durch sie leben." Dennoch will er damit keineswegs auf die targumische Deutung im Sinne vom "ewigen Leben" hinausgehen, sondern im Zusammenhang mit dem Zitat von Deut 27,26 und 21,23 gerade Gegensätzliches betonen: Es könnte zwar sein, daß wenn ein Mensch sie tut, er durch sie leben wird, aber weil kein Mensch im Stande ist, alle Gebote des Gesetzes zu erfüllen, befindet sich jeder unter dem Fluch des Gesetzes, solange er nicht von diesem Fluch des Gesetzes erlöst wird und aus dem Glauben lebt.

Philo verwendet Lev 18,5 in einer Gegenüberstellung zweier Lebensweisen (vgl. dazu auch Gal 5,19–26 und die Did 1–6), betont damit aber, daß der tugendhafte und weise Abraham auch ohne geschriebenes Gesetz nach Gottes Tora wandelte.

In der rabbinischen Literatur ist der Vers Lev 18,5 recht beliebt und kann sogar als die Zusammenfassung der Tora schlechthin verstanden werden, denn die Tora steht immer auf der Seite des Lebens. Darüber hinaus ist die Erkenntnis wichtig, daß ein Gebot aus dem Glauben

¹⁷⁵ Übersetzung nach BROX, *Hirt*, 302. Zum "Pastor des Hermas" vgl. einführend u.a. YARBRO COLLINS, "Early Christian Apocalypses", in: COLLINS, *Apocalypse*, 74–75. Text: WHITTAKER, *Hirt*; LAKE, "Shepherd", in: *Apostolic Fathers* 2, 1–305 (mit Übersetzung). Übersetzung und Kommentar: BROX, *Hirt*; DIBELIUS, *Hirt* und SNYDER, "Shepherd", in: *Apostolic Fathers* 6.

¹⁷⁶ BROX, *Hirt*, 505; vgl. weiter 505–512.

heraus getan werden soll, so daß jemand, der ein leichtes Gebot mit wahrem Glauben tut, als höher angesehen werden kann als jemand, der ein schweres Gebot ohne Glauben tut. Demzufolge kann sogar ein Nicht-Jude höher als ein Hoherpriester eingeschätzt werden.¹⁷⁷

Aus dieser rabbinischen Deutung von Lev 18,5 kann jedenfalls keine proto-rabbinische oder pharisäische Auffassung des Verses konstruiert werden, die Paulus als Beispiel einer Tora- bzw. Werke-Gerechtigkeit hätte dienen können. Auch sonst lassen sich, was die Deutung der untersuchten Verse anbelangt, im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels oder in den ersten Jahrhunderten danach keineswegs negative Darstellungen der Tora oder Verhältnisse zur Tora, die zu einer negativen Schilderung hätten führen können, aufdecken, wie sie sich aufgrund der Briefe des Paulus vermuten ließen. Der Anlaß einem als "negativ" erscheinenden Umgang und Darstellung der Tora in den paulinischen Briefen müßte demzufolge dann auch nicht in historischen Situationen gesucht werden, sondern in den Briefen selber und in deren Apologetik und Theologie.¹⁷⁸

III.3.5. Die verschiedenen Auslegungen von Deut 21,23b

QUMRAN-SCHRIFTEN

Tempelrolle (11Q19) 64,12

In der "Tempelrolle" aus Qumran wird in 64,12¹⁷⁹ Deut 21,23b wie folgt zitiert: **אלהים ואנשים תלוי על העץ**, "Verflucht "Sie sind verflucht vor Gott und vor den Menschen, diejenigen, die am Holz gehängt worden sind."

Die von Yadin genannten Parallelen zu dieser einzigartigen Stelle sind: der Palästinische Targum zu Deut 21,23b; mSan 6,4; tSan 9,7; der Sifre zu Deut 21,23b; yHag 2,2, 77d; bSan 46b sowie Megillat Taanit 4,1,¹⁸⁰ und werden, was die Targumim, die Mishna und die Tosefta anbelangt, unten behandelt. Ansonsten ist das Zitat von Deut 21,23b in

¹⁷⁷ Vgl. dazu die rabbinischen Auslegungen von Lev 18,5 in Kap. III.3.4.

¹⁷⁸ Vgl. dazu u. Kap. VI.

¹⁷⁹ Text, Übersetzung und Kommentar: YADIN, *Scroll*, 2, 291. Zur Bibelauslegung in den Qumran-Schriften vgl. u.a. BETZ, *Offenbarung*; BRUCE, *Exegesis* sowie VERMES, "Schriftauslegung", in: GRÖZINGER, U.A., *Qumran*, 185ff.

¹⁸⁰ Vgl. YADIN, *Scroll* 1, 373ff. und 2, 291. Ausführliche Besprechung bei KUHN, "Qumranparallelen", 231ff.; dort auch zu der umstrittenen Parallele 4Q169pNah 3-4 I 4-9. Literatur ebd., 237-238

11Q19 64,6–13 im Vergleich zu den anderen Versionen, Übersetzungen und Auslegungen einzigartig, denn nirgendwo sonst ist von einem “Fluch vor Gott *und vor den Menschen*“ die Rede.

Die Bedeutung von 11Q19 64,12 (sowie 4Q169pNah 3–4 I 4–9) für den Galaterbrief formuliert Kuhn folgendermaßen:

“Paulus bezieht also die in Gal 3,13 in Anlehnung an die LXX zitierte Stelle Dtn 21,23 (vgl. zusätzlich 27,26), wie die Qumrantexte, auf die Kreuzesstrafe (die Formulierung der LXX κρεμόμενος ἐπὶ ξύλου – gegenüber dem bloßen *אליה* ‘ein Aufgehängter’ – hat jetzt zum ersten Mal in den beiden zitierten Qumrantexten eine wörtliche hebräische Parallele: *תלי על העץ* ‘ein am Holz Aufgehängter’; vgl. auch Apg 5,30; 10,39). Der atl. Text bezieht sich dagegen, wie oben schon gesagt, auf bereits Hingerichtete, die anschließend noch an einem Pfahl aufgehängt wurden. Bisher war die Deutung von Dtn 21,22f auf die Kreuzesstrafe für die zeitgenössische jüdische Auslegung nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit zu belegen.“¹⁸¹

PHILO ALEXANDRINUS

De Posteritate Caini VIII

In “Über die Nachkommen Kains“ VIII zitiert Philo Deut 21,23b folgendermaßen: *κεκατηραμένον ὑπὸ θεοῦ τὸν κρεμόμενον ἐπὶ ξύλου*, “Verflucht von Gott ist derjenige, der am Holz hängt.“ Abgesehen von der Weglassung von *πᾶς* zitiert Philo Deut 21,23b nach der Septuaginta-Version. Philo fängt Kap. VIII damit an, Deut 28,65–66 zu zitieren, und beschreibt dann den “törichten Menschen.“ Es gehört zur Natur des Törichten, immer wider den gesunden Menschenverstand und wider die innere Ruhe zu leben. Sein ganzes Leben “hängt“ an seinen Interessen und Sehnsüchten, die ihn in alle Richtungen hin und her bewegen. Deswegen wird über ihn gesagt, daß “derjenige, der hängt“, von Gott verflucht ist, wogegen die Weisen nur an Gott hängen.

Philo geht assoziierend vor und verbindet verschiedene Bedeutungen mit dem Begriff “Hängen“, um so die “tiefere“ Bedeutung von Deut 21,23b ausmachen zu können. Es handelt sich nach ihm in dem Vers aus Deuteronomium nicht um eine Halakha (eine Interpretation, die später in der rabbinischen Literatur aufgegriffen werden sollte), sondern um die Beschreibung und Verurteilung einer gottwidrigen Lebensweise.

¹⁸¹ KUHN, “Qumranparallelen“, 235f. Vgl. auch KUHN, “Impact“, 227ff.; KUHN, “Jesus“, 1ff. und KUHN, “Kreuzesstrafe“, 648ff.

Abraham ist das Gegenteil dieses törichten Menschen, weil er nicht "hängt" und sich hin und her bewegt, sondern, wie der "Gesetzesgeber" (νομοθέτης) in Gen 18,22f. über ihn, den Weisen (ὁ σοφός), gesagt hat, "fest steht" und ruht in Gott, dem "Feststehenden." Denn nur eine wahre und unveränderliche Seele hat Zugang zu dem unveränderlichen Gott.

In Kap. IX wird nun der Begriff "Stehen" (ἵστημι) auf ähnliche Weise wie der Begriff "Hängen" (κρέμωμαι) in Kap. VIII ausgeführt, und zwar in Bezug auf Abraham, Moses, die Weisen und auf Gott selber.

MISHNA UND TOSEFTA

mSanhedrin 6,4

In der Mishna, Traktat Sanhedrin 6,4, wird Deut 21,23 nach dem Masoretischen Text zitiert: **לֹא תִלְיוּ וּבִלְתּוֹ עַל-הָעֵץ ... כִּי-קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תִּלְיוּ**, "sein Körper soll nicht über Nacht am Holz bleiben ... denn ein Fluch Gottes ist derjenige, der gehängt wurde."

In der Passage mSan 6,4 diskutieren Rabbi Eliezer (80–110 n.d.Z.), die Ḥaḥamim und Rabbi Yose (135–170 n.d.Z.) über die (halakhische) Frage, ob, warum und wie ein Mann oder eine Frau gehängt werden soll. Rabbi Yose schließt die Diskussion ab, indem er sagt, daß ein Verbot übertreten wird, wenn ein Körper über Nacht am Holz hängen bleibt, wie es in Deut 21,23a heißt. Denn man könnte sagen, daß er den Namen Gottes "gesegnet" (= gelästert) hat, und man würde somit den Namen des Himmels entweiht vorfinden.

Das Interesse der Passage ist eindeutig halakhischer Art, trotzdem wird in der Erklärung des Rabbi Yose der "Fluch Gottes" in Deut 21,23b als Genitivus objectivus interpretiert: es ist ein Fluch wider Gott, einen Körper über Nacht hängen zu lassen.¹⁸²

tSanhedrin 9,7

In der Tosefta, Traktat Sanhedrin 9,7, wird Deut 21,23b wie folgt zitiert: **כִּי קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תִּלְיוּ**, "denn ein Fluch Gottes ist derjenige, der gehängt wurde", ein Zitat nach dem Masoretischen Text. Die Passage lautet folgendermaßen:

¹⁸² Vgl. zu einer vergleichbaren Auslegung die Sifre zu Deut 21,23.

“R. Me’ir pflegte zu sagen: Was sagt die Schrift mit diesem Textwort: [‘Die Leiche soll über Nacht nicht am Holz bleiben, sondern soll desselben Tages begraben werden;] denn ein Gehängter veranlaßt die Verfluchung Gottes’? [Es verhält sich] wie mit Zwillingsbrüdern, die einander [ganz] ähnlich waren; der eine wurde König über die ganze Welt, während der andere auf Raub auszog. Nach [einiger] Zeit wurde der, welcher auf Raub ausgezogen war, ergriffen, und man hängte ihn [nach der Hinrichtung] an einen Pfahl. Da sagte jeder, der vorüberkam: Es sieht so aus, als ob der König am Pfahl hängt. Darum heißt es: ‘Denn ein Gehängter veranlaßt die Verfluchung Gottes’.”¹⁸³

Der Sinn der Parabel bzw. der haggadischen Erklärung ist klar: Weil der Dieb (= Mensch) und der König der ganzen Welt (= Gott: מלך על כל העולם) einander wie Zwillinge ähnlich sind, könnte man denken, wenn ein Mensch am Holz hängt, daß Gott selber am Holz hängt (denn der Mensch wurde nach dem Ebenbild Gottes geschaffen; vgl. Gen 1,26f.). Deswegen ist es ein Fluch wider Gott (Genitivus objectivus), einen Menschen ans Holz zu hängen.¹⁸⁴

JUSTIN DER MÄRTYRER

Dialog 89–91

In Justins “Dialog mit dem Juden Tryphon“ finden sich Zitate bzw. Paraphrasen von Deut 21,23b in 89,2 und 96,1.

In Dial 89,2 heißt es: ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος, “denn der Gekreuzigte ist verflucht“, abgesehen von dem Fehlen des ὑπὸ θεοῦ (dies sonst nur in Gal 3,13) und den γὰρ statt ὅτι, eine Version des Verses von Deut 21,23, die nahe an der Lesart des Masoretischen Textes ist: כִּי כָלֵת (אלהים) תְּלוּי, oder auch an der Lesart einer Handschriftentradition der Septuaginta, in der nämlich das ἐπὶ ξύλου weggelassen wurde.

Im 89. Kapitel gibt der fiktive, jüdische “Gegner“ Tryphon zwar zu, daß das jüdische Volk auf den Messias wartet, und daß alle von Justin bis dahin zitierten biblischen Verse¹⁸⁵ sich tatsächlich auf den Messias beziehen,¹⁸⁶ trägt aber als Einwand vor:

¹⁸³ Übersetzung nach SALOMONSEN, *Sanhedrin – Makkot*, in: RENGSTORF, *Tosefta IV.3.*, 150–151.

¹⁸⁴ Die verdeckte anthropomorphe Darstellung Gottes und die theomorphe Darstellung des Menschen zielt auf ihr gegenseitiges, partnerschaftliches Verhältnis statt auf die Erhöhung des Menschen, wie dies Paulus in Gal 3,6–14 mit Jesu Kreuzestod tut.

¹⁸⁵ U.a. Dan 7,9–28; Jes 29,14 und Ps 110.

¹⁸⁶ Zu den im Dialog überlieferten, aber schwer rekonstruierbaren jüdischen messianischen Erwartungen, vgl. u.a. OEGEMA, *Gesalbte*, 236ff.

“Aber daran zweifeln wir, ob es notwendig war, daß Christus in so schmachvoller Weise am Kreuze starb; *denn verflucht ist nach dem Gesetze, wer gekreuzigt wird*. Dies ist also noch eine Lehre, von der ich mich momentan nicht überzeugen kann. Das ist zwar klar, daß die Schrift einen leidenden Christus verkündigt. Wissen möchten wir aber, ob du auch das beweisen kannst, daß Christus ein im Gesetz verfluchtes Martyrium erleidet.“¹⁸⁷

Im 90. Kapitel werden die Worte noch einmal wiederholt: “Beweisen muß du uns jedoch, ob er gekreuzigt werden und eines so schmachvollen und ehrlosen, *im Gesetze verfluchten* Todes sterben mußte; denn so etwas können wir uns nicht einmal denken“ (90,1). Aus Tryphons Worten, auch wenn sie von Justin formuliert worden sind, ist zu entnehmen, daß Tryphon (und mit ihm die Juden) sich den “Fluch Gottes“ als einen Fluch wider Gott (Genitivus objectivus) und nicht als einen Fluch von Gott (Genitivus subjectivus) vorgestellt hat; dieses Bild stimmt mit den im Vorangegangenen herangezogenen targumischen und rabbinischen Stellen überein.

In Justins Antwort auf Tryphons Frage verwendet er dann die exegetische Methode der Allegorie und der Typologie (“Du weißt [...], daß die Propheten alles, was sie sprachen und wirkten, in Gleichnissen und Typen verhüllten“; 90,2).¹⁸⁸ Dann gibt er drei typologische Beispiele aus dem Alten Testament, die das Kreuz und seine Form vorher abgebildet und damit vorhergesagt haben: 1) als Moses im Krieg gegen Amalek beim Beten zu Gott seine Hände ausstreckte (Ex 17,8–16); 2) als Joseph gesegnet wurde und die Form der “Hörner eines erstgeborenen Stieres“ (Deut 33,13–17) ebenfalls auf die Kreuzform hinwies, und 3) als Moses die Schlange aufhob (Num 21,1–9) und auch dabei eine Kreuzform entstand. Die angeführten Erzählungen aus der Schrift sind “Typen“, die die wahre Bedeutung des Kreuzes vorhergesagt haben und gleichzeitig Beispiele einer christologischen Deutung der Jüdischen Bibel darstellen.

Die Deutung des Kreuzes in Deut 21,23b geht dann auf zweierlei Weise vonstatten: Erstens wird die “falsche“ Deutung des Tryphon abgewiesen (wonach Christi Kreuzestod eine Schande gewesen sein soll) und zweitens wird die Kreuzform nach Deut 21,23b auf alle anderen Stellen in der Schrift bezogen, die nach Justin auf den Kreuzestod Jesu hinweisen.

Die Tatsache, daß zwar der Text von Deut 21,23b, “Verflucht ist derjenige, der (am Holz) hängt“, auf die Schrift zurückgeht, die Form

¹⁸⁷ Übersetzung nach HAEUSER, *Philosophen*, 148.

¹⁸⁸ Vgl. dazu ausführlich bei: GOPPELT, *Typus*.

des "Kreuzes" jedoch eine Erfindung des römischen Militärs war, die in den Tagen Jesu angewendet wurde, soll hier weiter nicht besprochen werden. Durch die Weglassung der Worte ἐπὶ ξύλου aus der Septuaginta und die Einfügung des "Gekreuzigten" (σταυρούμενος) wurde aber diese sinnändernde Umdeutung erst ermöglicht.

Dialog 96

In Dial 96,1 zitiert Justin Deut 21,23b folgendermaßen: ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμώμενος ἐπὶ ξύλου, "denn jeder ist verflucht, der am Holz hängt", abgesehen vom ὅτι ein Zitat von Deut 21,23b, wie wir es auch in Gal 3,13 vorfinden.

Als Auslegung lesen wir in 96,1–2:

"Das Wort des Gesetzes: 'Verflucht jeder, der am Holze hängt', stärkt unsere Hoffnung, welche sich an den gekreuzigten Christus klammert; denn Gott verflucht mit jenem Worte nicht unseren Gekreuzigten, sondern er sagte vorher, was ihr alle samt euren Gesinnungsgenossen deshalb tun wollt, weil er es nicht einsehet, daß Jesus vor aller Welt war, und daß er der ewige Priester Gottes und König und Christus ist. Mit eigenen Augen könnt ihr sehen, was da geschieht. Denn in euren Synagogen verflucht ihr alle, welche durch Jesus Christen geworden sind, während die Heiden euren Fluch wirksam machen und diejenigen hinrichten, welche nur sagen, sie seien Christen."¹⁸⁹

Hier wird Deut 21,23b nicht wirklich ausgelegt, sondern die Verfolgungen der Christen von Seiten der Juden (mit einem Hinweis auf den 12., den sog. "Ketzsergen" im Achtzehnbittegebet)¹⁹⁰ und von Seiten der Heiden (die Verfolgungen unter den verschiedenen römischen Kaisern im 2. Jh.n.Chr.) wurden nach Justin in der Bibelstelle über den Gekreuzigten vorhergesagt. Damit wird aber mit ein und demselben "Symbol" (Zeichen oder Typus) des Kreuzes nach Deut 21,23b das Schicksal Christi mit dem seiner Nachfolger in enge Verbindung gebracht und in der Geschichte der damaligen jüdisch-christlichen Beziehungen wirksam aktualisiert.

¹⁸⁹ Übersetzung nach HAEUSER, *Philosophen*, 157–158.

¹⁹⁰ Vgl. dazu: ELBOGEN, *Gottesdienst*; VAN DER SLUIS, *Morgen*, 387ff. und VAN LOOPIK, *Perspectief*, 175f.

GNOSTISCHE LITERATUR

Die dreigestaltige Protennoia¹⁹¹

In dem um 200 redigierten barbeloitsch-gnostischen Traktat mit dem Namen "Dreigestaltige Protennoia" (NHC XIII,1), Seite 50, lesen wir: $\pi\omega\epsilon$ $\epsilon\tau\varsigma\theta\omicron\upsilon\rho\tau$, "das Holz, das verflucht ist", eindeutig eine Paraphrase von Deut 21,23b, wie auch aus dem folgenden Abschnitt hervorgeht:

“(Was mich betrifft), Ich habe Jesus angezogen. Ich trug ihn vom verfluchten Holz, und brachte ihn zu den Wohnorten seines Vaters. Und diejenigen, die über die Wohnorte wachen, haben mich nicht erkannt. Denn ich, ich bin unbeherrscht, zusammen mit meinem Nachkommen; und dem Nachkommen, der mir gehört, werde ich in das heilige Licht in eine ungreifbare Stille stellen. Amen.“¹⁹²

Die „Dreigestaltige Protennoia“ bietet eine philosophische und apokalyptische Spekulation zur Menschheitsgeschichte und zum Universum. Nach dem Traktat ist der himmlische Erlöser „Protennoia“ dreimal zur Erde abgestiegen, und zwar in der Gestalt des Vaters (oder Stimme), der Mutter (oder Geräusch) und des Sohnes (oder Wort bzw. Logos). Die Schrift beschreibt in drei Teilen diese drei Offenbarungen und spricht dabei verschiedene Aspekte (z.B. den der Eschatologie und der Soteriologie) an.¹⁹³ Unsere Stelle gehört zum dritten Teil, in dem die Protennoia sich in dem „Sohn“ offenbart, aber eindeutig nicht mit ihm identisch ist („Ich habe Jesus *angezogen*“). Die hier vermittelte Christologie ist daher eindeutig gnostischen Charakters.

Die Auslegungen von Deut 21,23b: Zusammenfassung

Paulus' Zitat und Auslegung von Deut 21,23b in Gal 3,13¹⁹⁴ hängt stark mit der Auslegung von Deut 27,26 zusammen und bildet das Hauptargument im zweiten Teil des Schriftbeweises in Gal 3,6–14. Wo man in

¹⁹¹ Koptischer Text nach JANSSENS, *Protennoia*, 48.

¹⁹² Deutsche Übersetzung von G.O. Auf English lautet die Übersetzung (vgl.u.): "(As for) me, I put on Jesus. I bore him from the cursed wood, and established him in the dwelling places of his Father. And those who watch over their dwelling places did not recognize me. For I, I am unrestrained together with my seed, and my seed, which is mine, I shall (place) into the Holy Light within an intangible Silence. Amen." Englische Übersetzung nach TURNER, J.D., "Trimorphic Protennoia (XIII,1)", in: ROBINSON, *Library*, 470.

¹⁹³ Zu den eschatologischen Vorstellungen der Schrift gibt es einige Parallelen in Mk 13 und 1. Kor 15.

¹⁹⁴ Vgl. dazu z.B. WILCOX, "Tree."

Gal 3,6–9 von einem Abraham-Midrash sprechen und Ähnlichkeiten mit den zeitgenössischen Auslegungen von Gen 15,6; 12,3; Lev 18,5 und Hab 2,4 aufweisen kann, hebt Paulus in Gal 3,10–14 sich deutlich von allen zeitgenössischen Deutungen der Verse Deut 27,26 und 21,23 ab und bietet eine Auslegung, die auch keinen alttestamentlich-jüdischen Hintergrund aufweist, sondern christologisch-innovativ ist.

Seine Auslegung ist von der Erkenntnis der Bedeutung des Kreuzestodes, des Leidens und der Auferstehung vorbestimmt, die nur durch die Offenbarung Gottes und den Glauben an Jesus Christus "erkannt" werden kann. Der Grund, daß Paulus dennoch auch hier wie in Gal 3,6–9 nicht auf einen "Schriftbeweis" verzichten möchte, ist wohl in den Gegnern und ihrer Argumentation zu suchen. Die Gegner meinen, daß, wer Christ werden will, auch alle Gebote des Gesetzes halten soll; Paulus hält ihnen entgegen, daß, wie Abraham ohne Gesetz gerechtfertigt wurde, auch alle Glaubenden an Christus gerechtfertigt werden können, weil es auf den Glauben und nicht auf die Gesetzeswerke ankommt.

Wo Abraham und seine Rechtfertigung noch ein Einzelfall war, ist durch Christi versöhnendes Blut allen die Möglichkeit gegeben, wie "unser Vater Abraham" gerechtfertigt zu werden, denn er erlöste uns von dem Fluch des Gesetzes, so daß wir jetzt nicht mehr durch das Gesetz zu versuchen brauchen, Gerechtigkeit zu erlangen, wie es die Juden "430 Jahre nach Abraham" anfangen zu tun.¹⁹⁵

Im Gegensatz zu Paulus findet sich bei Philo eine allegorische Deutung von Deut 21,23b, in der er die verschiedenen Assoziationen zu "Hängen" und "Stehen" einander gegenüber stellt.

In der rabbinischen Literatur liegt das Hauptinteresse bei der Deutung von Deut 21,23b in der halakhischen Erörterung der Fragestellung, obwohl ein theologisches Anliegen dennoch erkennbar ist: Man hängt einen Menschen nicht, weil er im Ebenbild Gottes geschaffen worden ist. Die für diese Deutung grundlegende Sichtweise liegt in der – vor allem targumisch vorbereiteten – Identifizierung des Genitivs als eines Genitivus objectivus: der "Fluch Gottes" ist als ein Fluch wider Gott zu verstehen.

Paulus dagegen versteht den Genitiv als einen Genitivus subjectivus: der "Fluch Gottes" ist im Sinne von "Verflucht von Gott" zu verstehen, eine Sichtweise, die Paulus z.B. in der Septuaginta vorfinden konnte,

¹⁹⁵ Hier können nur einige Aspekte der Abraham-Interpretation des Paulus (Abraham als Vater aller Glaubenden) angesprochen werden; vgl. auch Kap. II (Abraham als Vorbild und (Arche)typus).

und die ihren Weg auch in den sonstigen frühchristlichen und altkirchlichen Deutungen des Verses, wie z.B. aus Justins "Dialog mit dem Juden Tryphon" hervorgeht, gefunden hat.

III.3.6. Die verschiedenen Auslegungen von Deut 27,26

JUSTIN DER MÄRTYRER

Dialog 95

In Dial 95,1 wird Deut 27,26 wie folgt zitiert: Ἐπικατάρατος γὰρ εἴρηται πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά, "Verflucht ist jeder, der nicht bleibt in den im Buch des Gesetzes Geschriebenen (Worten), um sie zu tun", ein Zitat von Deut 27,26 nach der Septuaginta, allerdings mit der Ausnahme der Weglassung von "(jeden) Menschen", "alle (Worte)" (statt λόγοις findet sich γεγραμμένοις) und "dieses (Gesetzes)", eine Lesart, die sich auch in Gal 3,10 findet.

Dennoch dürfte Justin wohl den gesamten Text des Verses 26 (ohne die genannten Weglassungen) im Sinn gehabt haben, denn in der Auslegung von Deut 27,26 sagt er: "*Jede Menschengeneration* steht unter dem Fluch des Gesetzes" und "es hat auch *niemand alle Gebote genau beachtet*" (95,1). Wichtig ist ebenfalls, daß Justin, wie Paulus in Gal 3,10–13 (und wohl in Nachfolge von ihm), die Verse Deut 27,26 und Deut 21,23b miteinander in Verbindung bringt, damit in der Auslegung Christus den "Fluch des Gesetzes" (der für jeden gilt, der nicht alle Gebote hält, ob Jude oder Heide) mit seinem Kreuzestod auf sich nehmen kann.¹⁹⁶

Die Auslegungen von Deut 27,26: Zusammenfassung

Das Zitat von Deut 27,26 in Gal 3,10 wird von Paulus vor allem deswegen verwendet, um es in Einklang mit dem Zitat von Deut 21,23b zu bringen, und um dabei zu betonen, daß Christus alle Menschen vom Fluch des Gesetzes, unter dem alle Menschen gelebt haben und leben, weil keiner im Stande war und ist, sich an alle Gebote des Gesetz zu halten, erlöst hat bzw. erlösen kann. Letzterer Punkt wird von Justin nochmals verstärkt hervorgehoben, indem er ausführt, daß, wenn schon die Juden nicht imstande sind, alle Gebote des Gesetzes zu halten, um wie viel mehr die Völker dazu nicht in der Lage seien.

¹⁹⁶ Vgl. dazu auch HOFIUS, "Sühne", in: DERS., *Paulusstudien*, 33ff.

III.3.7. Die verschiedenen Auslegungen von Hab 2,4¹⁹⁷

QUMRAN-SCHRIFTEN

Habakuk-Kommentar 1QpHab VII:16

In 1QpHab, wohl einer der jüngeren Qumranschriften, VII:16 kommt Hab 2,4 nicht vor,¹⁹⁸ aber da der Vers kommentiert wird, ist von den modernen Editoren folgendes Zitat (nach dem Masoretischen Text) eingefügt worden: **וְצַדִּיק בְּאִמּוֹנָתוֹ יֵחִי**, „und der Gerechte wird durch sein(en) Glauben/Vertrauen leben.“¹⁹⁹

Es folgt seine „Deutung“ (**פֶּשֶׁר**) in VIII:1–3: „Seine Deutung bezieht sich auf alle Täter des Gesetzes (**עוֹשֵׂי הַתּוֹרָה**) im Hause Juda, die Gott erretten wird aus dem Hause des Gerichtes (**מִבֵּית הַמִּשְׁפָּט**) um ihrer Mühsal und ihrer Treue willen zum Lehrer der Gerechtigkeit (**בְּמִוְרָה בְּהַצְדָּק**)“; danach wird Hab 2,5f. kommentiert.²⁰⁰ Somit ist in diesem Qumran-Text der „Gerechte“ aus Hab 2,4 mit den „Gerechten aus dem Hause Juda“ gleichgesetzt, und wir dürfen annehmen, daß hier die Glieder der Gemeinde von Qumran gemeint sind.

Aus dem ganzen Habakuk-Kommentar geht hervor, daß „die Gemeinde ihren Ursprung in Jerusalemer Priesterkreisen gehabt hat, wegen ihres strengen Gesetzesverständnisses in Auseinandersetzungen mit dem amtierenden Hohenpriester geriet und sich an einen anderen Ort zurückziehen mußte.“²⁰¹

Nach Jeremias heißt „Glauben“ hier „die Auslegung des AT durch den Lehrer [der Gerechtigkeit] als richtig anerkennen und sie befolgen. Die 'Gläubigen' sind die **עוֹשֵׂי הַתּוֹרָה**, die ihr Leben ausrichten nach der Gesetzesinterpretation des Lehrers und sich auf seine Worte verlassen.“²⁰²

¹⁹⁷ Vgl. dazu ausführlich bei STROBEL, *Untersuchungen*.

¹⁹⁸ Es entstand Textverlust durch Beschädigung.

¹⁹⁹ Text nach LOHSE, *Texte*, 227ff.; zu den Textausgaben und Übersetzungen vgl. DERS., 227. Zur essenischen Schriftauslegung vgl. u.a. PATTE, *Hermeneutics*, 312.

²⁰⁰ Übersetzung nach LOHSE, *Texte*, 237; vgl. auch die deutsche Übersetzung in MAIER, *Qumran-Essener* I, 157ff. sowie die englische Übersetzung in DUPONT-SOMMER, *Writings*.

²⁰¹ So LOHSE, *Texte*, 227. Vgl. auch ELLIGER, *Studien*, 265ff.

²⁰² JEREMIAS, *Lehrer*, 144; vgl. weiter bei STROBEL, *Untersuchungen*, 7ff. u.a.

Römerbrief

Im Römerbrief 1,17 wird Hab 2,4 wie folgt zitiert: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, "Und der Gerechte wird aus Glauben leben", ein Zitat nach der Septuaginta mit Ausnahme der Weglassung von δὲ und μου, "(aus) meinem (Glauben)." Röm 1,17 gehört zu Paulus' Bekenntnis des Evangeliums in Röm 1,16–17, das er den Gemeinden in Rom nach 1,15 zu predigen plant:

"Denn ich schäme mich nicht wegen des Evangeliums, weil es eine Kraft Gottes ist zur Rettung eines jeden, der glaubt, der Jude zuerst, aber dann auch der Griechen. Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (dem Evangelium) enthüllt aus dem Glauben in den Glauben, wie geschrieben steht: 'Der Gerechte wird aus dem Glauben leben'."²⁰³

Stuhlmacher faßt dieses Evangelium wie folgt zusammen: "V. 16 und 17 geben zu erkennen, worum es Paulus im Römerbrief geht: um das Evangelium von der Gottesgerechtigkeit in Christus, die auf Grund von Glauben erfahren wird und das Leben im Glauben vor Gott kennzeichnet. Will man es noch kürzer fassen, kann man (mit A. Schlatter u.a.) sagen, das Thema des Römerbriefes sei Gottes Gerechtigkeit."²⁰⁴

Nach Strobel soll aber vor allem auch die eschatologische Ausrichtung des Verses beachtet werden, sowohl was die Auslegungsgeschichte von Hab 2,3–4 als auch was den Vers im Kontext von Röm 1,16f. anbelangt: "Macht man mit der massiven Heilserwartung ernst, wie sie Hab 2,3 und 4 schon in vorchristlicher Zeit begleitet hat, so ergibt sich für den programmatischen Abschnitt, daß mit ihm nicht einfach der stereotype Schriftbeweis gegeben wird. Paulus setzt gegenüber seinen Lesern, was mehr besagt, die Erfüllung des in dem Schriftwort Verheißenen voraus. Das messianische Zeitalter ist angebrochen und von hierher stehen alle Begriffe unseres Textes in einem neuen Licht."²⁰⁵

Hebräerbrief

Im Hebräerbrief 10,38 wird Hab 2,4 wie folgt zitiert: ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, "Und der Gerechte wird aus dem Glauben leben", ein Zitat nach der Septuaginta.

²⁰³ Übersetzung von G.O.

²⁰⁴ STUHLMACHER, *Brief*, 30 und zum Thema "Gottes Gerechtigkeit bei Paulus", ebd., 30ff.

²⁰⁵ STROBEL, *Untersuchungen*, 177; vgl. weiter ebd., 177ff.

Zu Hebr 10,37f. sagt Strobel, und weist damit auf die Unterschiede zu der Auslegung von Hab 2,4 in Röm 1,17 hin: "Im Blick auf die jüdische Vorgeschichte von Hab 2,3 stellen wir fest, daß Hebr 10,37 f. – obwohl entschieden jünger als die Paulusparallelen – eine ursprünglichere Form des Verständnisses der Stelle bewahrt hat. Der Begriff der πίστις wird nicht geprägt aus dem Gegenüber zur Gerechtigkeit, die auf Grund der Werke des Gesetzes verdient werden kann. Es steht mehr im Sinne der jüdischen *הַיְמוּטָה*, wobei es das andauernde, geduldige Festhalten an der gegebenen Verheißung bedeutet. Er erweist sich als in der eschatologischen Gegenwartsdeutung der Urgemeinde bedeutungsvoll beibehaltener Verhältnisbegriff alttestamentlicher Prägung."²⁰⁶

Die Auslegungen von Hab 2,4: Zusammenfassung

Die Auslegungen von Hab 2,4 (von Paulus in Gal 3,11 zitiert) konzentrieren sich weniger auf die Frage, was denn "Glaube" sei, sondern mehr auf die Frage, aus "wessen" Glauben der Gerechte leben wird: aus *seinem eigenen Glauben oder Treue* (Masoretischer Text; Vulgata), eventuell auf die Glieder der *eigenen* Gemeinschaft eingeschränkt (1QpHab VII:16),²⁰⁷ aus *Gottes Treue* zu dem Gerechten (Septuaginta) oder aus der *Art des eigenen Verhaltens* (versus eines andersartigen Verhaltens) gegenüber Gott (Gal 3,11). In Röm 1,17 hebt dann m.E. Paulus die *eschatologische Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes* hervor, dies im Gegensatz zu Hebr 10,37f.

III.4. *Die Auslegung der expliziten Bibelzitate in Gal 3,6–14*

Bevor wir uns mit der Auslegung der expliziten Bibelzitate in Gal 3,6–14 befassen, muß zunächst etwas über den Aufbau und den Ort der Passage im gesamten Galaterbrief gesagt werden.

Gal 3,6–14 ist Teil der Probatio (Gal 3,1–4,31) und folgt auf das Präskript (Gal 1,1–5), das Exordium (Gal 1,6–11), die Narratio (Gal 1,12–2,14) und die Propositio (Gal 2,15–21); nach ihm folgt die Exhortatio (Gal 5,1–6,10) und die Conclusio bzw. das Postskript (Gal 6,11–18).²⁰⁸

²⁰⁶ STROBEL, *Untersuchungen*, 175.

²⁰⁷ Vgl. auch der Targum Jonathan zu Hab 2,4.

²⁰⁸ So in Nachfolge von BETZ, *Commentary*, 16–21 und 113–252; vgl. auch o. zu

Die Probatio (Gal 3,1–4,31) ist in sieben Teilen (3,1–5; 3,6–14; 3,15–18; 3,19–24; 3,25–4,11; 4,12–20 und 4,21–31) zu untergliedern, in denen insgesamt sechs Argumente dargelegt werden, und mit denen die Richtigkeit des Inhaltes der paulinischen Predigt “bewiesen“ werden soll; es handelt sich dabei um Argumente oder “Beweise“ unterschiedlicher Art.

Das erste Argument in Gal 3,1–5 basiert auf der Erfahrung der Galater, daß sie den Geist und die damit verbundenen Wunder empfangen haben. Sie gilt als Beweis, daß sie den Geist nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben empfangen haben.

Das zweite Argument in Gal 3,6–14 ist der Beweis aus der Schrift, daß die Verheißung an Abraham in den Völkern erfüllt worden ist.

Das dritte Argument in Gal 3,15–18 stellt einen Beweis nach dem gesunden Menschenverstand dar: das Gesetz kann nie imstande sein, das Testament und die Verheißung für ungültig zu erklären bzw. aufzulösen, denn Bund und Verheißung sind viel älter als das Gesetz. Gal 3,19–25 nimmt – sozusagen dazwischen geschoben – das Bild eines Lehrers auf: das Gesetz ist wie ein Lehrer, der uns zu Christus geführt hat, aber seit es den Glauben in Christus gibt, und man ihn durch den Glauben kennenlernen kann, wird dieser Lehrer nicht mehr benötigt.²⁰⁹

Das vierte Argument in Gal 3,26–4,11 basiert auf der christlichen Tradition, denn wer in Christus getauft worden ist, ist kein Grieche oder Jude mehr. Alle sind eins in dem Herrn und gleichberechtigte Söhne und Erben Gottes durch Christus, seinen Sohn.

Das fünfte Argument ist ein Beweis aus der Freundschaft heraus. Paulus, der den Galatern das Evangelium gepredigt hat und mitgewirkt hat, um Christus in ihnen zu gestalten, ist um sie besorgt. Er möchte zu ihnen zurückkehren, um sie von ihren Schwierigkeiten zu befreien (vgl. auch Gal 4,8–11).

Zum Schluß bietet das sechste Argument in Gal 4,21–31 eine Allegorie über Sara und Hagar, die zwei Testamente symbolisieren. Die freie Frau Sara symbolisiert das Testament des Geistes, die Sklavin Hagar dagegen das Testament unter dem Fleisch. Daher mußte die Sklavin ausgetrieben werden – und mit ihr auch diejenigen, die in der Sklaverei des Gesetzes leben –, aber die freie Frau – und mit ihr alle, die glauben und Erbe der Verheißungen sind – wird sich freuen.

Kap. II. Zu einer Gegenposition aus der Sicht der Altphilologen vgl. jetzt v.a. CLASSEN, “Paulus“, 1ff.

²⁰⁹ Zur ganzen Passage, vgl. COSGROVE, “Law“; zum hermeneutischen Hintergrund vgl. CALLAN, “Midrash.“

Gal 3,6–14 bietet somit das zweite Argument in einer Reihe von sechs Argumenten und stellt den Beweis aus der Schrift, insbesondere aus der Abraham-Erzählung, dar.²¹⁰

In Übersetzung lautet der Text von Gal 3,6–14 wie folgt:

“6. Ebenso wie Abraham *Gott glaubte, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet* (Gen 15,6), 7. erkennt also, daß diejenigen, die aus dem Glauben sind, Söhne Abrahams sind. 8. Indem die Schrift vorausgesehen hat, daß aus dem Glauben Gott die Völker zu Gerechten macht, verkündigte sie dem Abraham, daß *in dir alle Völker gesegnet werden sollen* (Gen 12,3; 18,18). 9. Ebenso werden diejenigen aus dem Glauben gesegnet mit dem glaubenden Abraham. 10. Denn diejenigen, die aus den Werken des Gesetzes sind, sind unter dem Fluch, weil geschrieben steht, *jeder ist verflucht, der nicht bleibt in allen Geschriebenen (Worten) in dem Buch des Gesetzes, um sie zu tun* (Deut 27,26). 11. Daß aber in dem Gesetz niemand gerechtfertigt wird vor Gott, ist deutlich, weil *der Gerechte aus Glauben lebt* (Hab 2,4). 12. Aber das Gesetz ist nicht aus dem Glauben, sondern *derjenige, der sie tut, wird in/mit ihnen leben* (Lev 18,5b). 13. Christus hat uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes, weil er für uns zum Fluch wurde, denn es steht geschrieben: *Verflucht ist jeder, der am Holz hängt*, 14. damit der Segen Abrahams unter die Völker komme in Christus Jesus, (und) damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben.“²¹¹

Das erste Argument der Probatio (Gal 3,1–4,31) in Gal 3,1–5 wird mit der rhetorischen Frage in 3,5, “Derjenige nun, der euch den Geist darreicht und Krafftaten in euch bewirkt, (tut er dies) aus den Werken des Gesetzes oder aus dem Hören des Glaubens/der Predigt vom Glauben?“,²¹² beschlossen.

Im Anschluß daran folgt das zweite Argument in Gal 3,6–14, angefangen mit dem *Καθώς*, “Ebenso“,²¹³ und dem Zitat von Gen 15,6 in Vers 6. Mit anderen Worten, die Erfahrung der Galater, daß Gott ihnen den Geist und die Kräfte aus der Predigt vom Glauben (und nicht aus den Werken des Gesetzes) geschenkt hat, findet in der Erzählung über Abraham, der glaubte (statt daß er die Werke des Gesetzes tat) und dies ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, seinen Schriftbeweis.²¹⁴ Zu-

²¹⁰ Vgl. weiter VERHOEF, *Er staat*, 158–167, v.a. 162–164 was die inhaltliche Beschreibung von Gal 3,6–14 anbelangt. JANSEN, *Paulus*, 78 nennt die Passage einen “Abraham-Midrash.”

²¹¹ Übersetzung von G.O. Die textkritischen Varianten zu Gal 3,7.10.12.14 beziehen sich entweder auf den Wortlaut der Zitate (vgl. dazu o.) oder sind eher unbedeutend.

²¹² Zu *ἐξ ἁκοῆς πίστεως* vgl. BAUER; ALAND, *Wörterbuch*, 60–61 und o. Kap. II.

²¹³ ELLICOTT, *Commentary*, 68–69: “Even as.”

²¹⁴ Nach SCHOEPS, *Paul*, 177f. verwendet Paulus hier die dreizehnte midda des R.

gleich wird über den vergleichbaren Glauben eine Verbindung zwischen den Galatern und Abraham hergestellt, die in Vers 7 dann auch ausgesprochen wird: "Erkennt also, daß die aus dem Glauben sind, (daß) sie Söhne Abrahams sind."²¹⁵

Dieses "statement" oder besser gesagt, die Anerkennung der Wahrheit, um die Paulus aufgrund des Vorangegangenen die Galater bittet, wird von einem zweiten Schriftbeweis in Vers 8 gefolgt, der als solcher eine weitere Erkenntnis nach sich zieht. Diese Anerkennung der Wahrheit in Jesus Christus erhellt die Schrift völlig neu und läßt erkennen, daß das Evangelium am Anfang bereits vorhergesagt worden war: "Indem die Schrift vorhergesehen hat,²¹⁶ daß Gott die Völker rechtfertigen werde (zu Gerechten machen werde), hat sie (nämlich die Schrift) an Abraham im voraus verkündigt,²¹⁷ 'in dir sollen alle Völker gesegnet werden'" (Gen 12,3b).²¹⁸ Damit sind die Völker, die zum Glauben gekommen sind, die Erfüllung der in der Schrift vorhergesehenen und Abraham im voraus verkündigten Verheißung.

Zweierlei wurde bisher bewiesen: erstens, daß die Völker durch ihren Glauben – wie Abraham damals – gesegnet wurden,²¹⁹ zweitens, daß auch Abraham durch seinen Glauben – mit den glaubenden Völkern – gesegnet wurde. So lautet dann auch das Zwischenergebnis des Arguments aus der Schrift in Vers 9: "So/Deswegen²²⁰ werden die aus dem Glauben gesegnet mit dem glaubenden Abraham."²²¹

Yishma'el; BETZ, *Commentary*, 138, Anm. 8 dagegen verwirft diese Position und sagt: "In opposition to Judaism, however, Paul interprets the concept of 'faith' not in the Jewish sense, but in terms of his own theology."

²¹⁵ PATTE, *Faith*, 209–211 merkt hier an, daß sowohl Paulus in Gal 2,15–21 als auch Abraham in Gal 3,6ff. einen "Typus" des Gläubigen darstellen: Abraham ist "a type fulfilled both in the believers' and in Christ's experiences"; vgl. auch DERS., 44 und 313 und DAVIES, *Paul*, 147–176. BETZ, *Commentary*, 143 bezeichnet Abraham als "Prototypen" des Gläubigen. Vgl. auch weiter BYRNE, *Sons*.

²¹⁶ PATTE, *Faith*, 44: metaphorisch? ELLICOTT, *Commentary*, 70: ein "ethical present" und: "ἡ γραφή stands obviously for ... God."

²¹⁷ ELLICOTT, *Commentary*, 70: "made known the glad tidings beforehand."

²¹⁸ BETZ, *Commentary*, 142, Anm. 33 sagt dazu (allerdings mit einem Verweis auf STRACK; BILLERBECK): "In Jewish theology the ἐν σοὶ attracts most of the attention and is interpreted to mean 'because of the works of Torah obedience'. Paul, however, is mostly interested in the phrase πάντα τα ἔθνη [...]. Paul no doubt goes much further [...] Abraham who in Judaism is the prototype of 'righteousness through obedience to the Torah' now has become the prototype of the 'men of faith'." Vgl. zur "Toragehorsamkeit im Judentum" jedoch auch SANDERS, *Paul, the Law*, 21–29 sowie 33–59 und 59–75 (zur Datierung des rabbinischen Materials). Zum Problem der Verwendung jüdischer Quellen, vgl. NEUSNER, *Traditions* III, 320ff.

²¹⁹ Und zwar mit dem Geist; vgl. dazu auch LULL, *Spirit*, 154 und 169–172. Zum Geist und zur Geistbegabung in Galatien, vgl. DERS., 54–57, 65–74 und 103–174. Was die "Krafttaten" betrifft, vgl. DERS., 69–71.

²²⁰ ELLICOTT, *Commentary*, 70: "consequently."

Die zweite der rhetorischen Fragen in Gal 3,5, ob Gott den Geist geschenkt hat "aus den Werken des Gesetzes oder aus dem Hören des Glaubens?",²²² wird nun in 3,10–14 beantwortet. Auch hier findet Paulus die Antwort in der Schrift, und zwar indem er in 3,10 mit dem Zitat von Deut 27,26 darstellt, daß "die aus den Werken des Gesetzes"²²³ "unter dem Fluch" desselben sind.²²⁴ Wo das Zitat von Deut 27,26 auf negative Weise darstellt, daß "jeder, der nicht bleibt in den Geschriebenen (Worten) des Buches des Gesetzes, um sie zu tun, verflucht ist",²²⁵ wird in 3,11 mit dem Zitat von Hab 2,4 positiv dargestellt, daß "der Gerechte aus Glauben lebt",²²⁶ daß niemand im Gesetz vor²²⁷ Gott gerechtfertigt wird, und daß folglich der Gegenpol des "Gerechten" *nicht aus dem Glauben leben, sondern zwangsläufig unter dem Gesetz sterben muß*.

Der damit implizierte Gegensatz zwischen den "Werken des Gesetzes" und dem "Leben aus dem Glauben" wird in 3,12 mit dem Zitat von Lev 18,5b bestätigt: "Aber²²⁸ das Gesetz ist nicht aus dem Glauben," sondern nur derjenige, der "sie tut, wird durch sie leben."²²⁹ Damit wird gleichzeitig die Vorrangigkeit des Tuns im Glauben (und damit auch Abrahams Gehorsamkeit gegenüber Gott) über das Tun des Gesetzes ohne Glauben betont, wobei ein Stück weiter in der Argumentation dieser Glaube auch zeitlich dem Gesetz vorangestellt wird (Gal 3,17). Obwohl dem Gesetz für Paulus sicherlich noch viele andere Aspekte anhaften,²³⁰ was die Gerechtigkeit oder die Rechtfertigung be-

²²¹ Ebd., 71: "together with." Vgl. zum Verhältnis zwischen Abrahams Glauben und dem Glauben der Völker auch PATTE, *Faith*, 212: "Nothing less than a miracle can bring about the believers' justification"; 216: "Abraham's faith ... is presented in terms of Jesus' resurrection", und DAVIES, *Paul*, 222: "In his controversy with those who insisted on the centrality of the Old Torah and the necessity of obedience to it for all, he had to find scriptural support for his position, the only kind of support that would carry conviction to his opponents' were Gen 15:6 and Hab 2:4."

²²² Vgl. dazu auch Kap. II.

²²³ ELLICOTT, *Commentary*, 71: die "rest upon" den Werken des Gesetzes.

²²⁴ BETZ, *Commentary*, 144: "The logic behind Paul's words, therefore is simply that exclusion from 'blessing' (cf. 6:16) equals 'curse'."

²²⁵ PATTE, *Faith*, 211 betrachtet die Verfluchungen und Segnungen in Gal 3 als "types" und "prefigurations of acts of God in later periods."

²²⁶ Vgl. dazu auch VERHOEF, *Er staat*, 181–185 und BETZ, *Commentary*, 147–148.

²²⁷ ELLICOTT, *Commentary*, 72: "in the sight of God."

²²⁸ Vgl. ELLICOTT, *Commentary*, 73.

²²⁹ DAVIES, *Paul*, 222: "How little, however, Paul intended that Faith should be opposed to obedience will be clear when we recall his work as ethical διδάσκαλος and, in particular, how he had ascribed to Christ the significance of a New Torah to whose obedience he had been called [...] Such an attitude ... is only understandable when the doctrine of Justification by Faith is regarded not as the essential pivot of his thought but as a convenient polemic."

²³⁰ Vgl. dazu weiter Kap. VI.

trifft, ist seine Bedeutung irrelevant und ohne Wirkung. Paulus meint somit folgendes: weil die Gerechtigkeit aus dem Glauben, das Gesetz aber nicht aus dem Glauben ist, kann das Gesetz den Menschen nicht rechtfertigen.

In Gal 3,13 wird der Fluch von 3,10 (und damit von Deut 27,26) wieder aufgegriffen, jetzt aber mit der strafenden Bedeutung, daß nämlich, weil kein Mensch alle Worte des Gesetzes halten kann, konsequenterweise wohl *jeder* verflucht sein muß. Mit dem danach folgenden Zitat von Deut 21,23b wird aus der Schrift bewiesen, daß jeder Mensch unter dem Fluch steht und folglich die Strafe des Todes erleiden muß. Seit Christus aber gibt es von diesem bestrafenden Fluch des Gesetzes die Erlösung, weil er den Fluch des Gesetzes²³¹ für „uns“²³² auf sich genommen hat, indem er mit seinem Kreuzestod²³³ durch das Gesetz verflucht wurde; so das Zitat von Deut 21,23b in Paulus' Auslegung.

Das Ziel dieses versöhnenden Kreuzestodes wird dann in Gal 3,14 erklärt, womit Paulus nicht nur zu der Argumentation in 3,6–9 zurückkehrt, sondern auch eine Antwort auf die 3,5 gestellte Frage formuliert: „Damit“²³⁴ der Segen Abrahams unter die Völker komme in Jesus Christus²³⁵ und „wir“ durch den Glauben die Verheißung²³⁶ des Geistes empfangen.

III.5. Schlussbetrachtung: Paulus zwischen Schrift und Tradition

In dieser Schlußbetrachtung wird es nicht darum gehen, bereits Gesagtes zu wiederholen, sondern wir werden uns vor allem mit dem Aufbau von Gal 3,6–14 und mit Paulus' Kenntnissen von und seinem Umgang mit den verschiedenen Auslegungstraditionen beschäftigen. Als Zu-

²³¹ BETZ, *Commentary*, 149: „The concept of the 'curse of the law' is strange and occurs only here in Paul“; BULTMANN, *Theologie*, 296–297: „das Mittel, durch welches die Menschen 'losgekauft' sind.“

²³² Nach ELLICOTT, *Commentary*, 73 handelt es sich hier um die Juden; nach BETZ, *Commentary*, 148–149 handelt es sich hier um Judenchristen und auch um Heidenchristen, wenn letztere vorhaben sollten, sich an das Gesetz zu halten.

²³³ In Gal 3,13 wird eine Form von κρεμάννυμι verwendet, sonst aber überwiegend eine Form von σταυρώω, so in Gal 2,20; 5,24; 6,14 und auch sonst im Neuen Testament. Vgl. zur Bedeutung des Kreuzestodes Christi bei Paulus auch HOFIUS, „Sühne“, in: DERS., *Paulusstudien*, 33ff.

²³⁴ So auch ELLICOTT, *Commentary*, 74.

²³⁵ ELLICOTT, *Commentary*, 75: „In the knowledge of Him and in His death, that the Gentiles received the blessing.“

²³⁶ Ebd., 75: „realization of the promise.“

sammenfassung sei hier lediglich kurz auf die Ergebnisse bezüglich des Wortlauts und der Verwendung jüdischer Auslegungsmethoden hingewiesen.

In Bezug auf den Wortlaut der expliziten Bibelzitate in Gal 3,6–14 folgt Paulus im großen und ganzen der Septuaginta nach ihren verschiedenen Handschriftentraditionen (v.a. nach den Majuskeln F und A).²³⁷ Des weiteren läßt sich hier ebenfalls mit Koch feststellen, daß Paulus die Verse Gen 12,3 und Deut 27,26 nach der ältesten Textfassung der Septuaginta zitiert, so daß wir es, was die Zitate von Lev 18,5 und Deut 27,26 anbelangt, immerhin mit einer wahrscheinlich schon vorpaulinischen veränderten Textfassung zu tun haben und, was Gen 15,6 und Deut 21,23 betrifft, mit einer Rückwirkung paulinischer Zitatveränderung auf die Septuaginta-Überlieferung zu rechnen ist.²³⁸ Hab 2,4 wäre dann womöglich von Paulus absichtlich gekürzt worden.²³⁹

Was die jüdischen bzw. (proto-)rabbinischen Auslegungsmethoden betrifft, wurde in der Vergangenheit mehrfach angenommen (so z.B. von G. Klein, H.-J. Schoeps und U. Wilckens),²⁴⁰ daß Paulus in Gal 3,11–12 die dreizehnte Midda des R. Yishmael verwendet habe, um die Antinomie zwischen den mit Lev 18,5 und Hab 2,4 verbundenen Aussagen mit dem dritten Bibelvers Gen 15,6 lösen zu können. Mit z.B. N.A. Dahl, H.-D. Betz und J.S. Vos läßt sich aber genauso gut schlußfolgern,²⁴¹ daß auch wenn dies der Fall wäre, die Auslegungsregeln der jüdischen Hermeneutik zu einem wichtigen Teil auf die der hellenistischen Rhetorik zurückgehen,²⁴² so daß hier lediglich mit Vos folgende, allgemein gehaltene Schlußfolgerungen aufgestellt werden können:

“Ansonsten gilt aber hier [=Röm. 10,5–10], wie bei Gal 3, daß die jüdischen Parallelen über die Regeln der hellenistischen Rhetoren hinaus nichts Neues zur Erhellung dieses Abschnitts beitragen. Das heißt, daß die These, Paulus sei bei seiner Behandlung der hermeneutischen Antinomie insbesondere der jüdischen Hermeneutik verpflichtet, sich nicht halten läßt. Man kann aber ebensowenig davon ausgehen, daß Paulus eines der hier zitierten rhetorischen Handbücher gelesen hat. Zum Teil stammen sie ja auch aus einer späteren Zeit. Höchstens kann man sagen, daß Paulus hier allgemein im hellenistischen Bereich geltenden Argumentationsregeln folgt.“²⁴³

²³⁷ Vgl. KOCH, *Schrift*, 53.

²³⁸ So KOCH, *Schrift*, 51ff. Vgl. auch oben zu den verschiedenen Paragraphen. Das Problem liegt ja bekanntlich in der zum Teil unklaren und christlich beeinflussten Handschriftenüberlieferung der Septuaginta.

²³⁹ Vgl. dazu o.

²⁴⁰ Genauere Angaben bei VOS, “Antinomie“, 255f.

²⁴¹ Genauere Angaben bei VOS, “Antinomie“, 255f.

²⁴² So bereits DAUBE, “Methods.“

²⁴³ VOS, “Antinomie“, 270.

III.5.1. *Der Abraham-Midrash in Gal 3,6–9*

Daß Gal 3,6–9 hier als “Abraham-Midrash“ bezeichnet wird, will dem Umstand Rechnung tragen, daß sich in Paulus’ Auslegung der Abraham-Erzählung eine Reihe von Ähnlichkeiten mit den zeitgenössischen jüdischen Auslegungen aufzeichnen lassen, aber mehr in der palästiniſchen statt in der v.a. von Philo repräsentierten alexandrinischen Ausrichtung. Daß Paulus’ Auslegung darüber hinaus ebenfalls mit der überwiegend in der rabbinischen Literatur vorzufindenden Gattung “Midrash“ gemeinsame Merkmale aufweisen soll, ist eher zu bezweifeln; dennoch sei hier auf zwei in Gal 3,6–14 vorzufindende Gattungsmerkmale hingewiesen.

Erstens versucht auch Paulus – wie in den rabbinischen (und z.B. auch von Justin aufgegriffenen) Auslegungen von Gen 15 – die in der Abraham-Erzählung auftauchenden Schwierigkeiten (Abraham kannte das Gesetz noch nicht, aber erfüllte es trotzdem, und war bis zu seinem 99. Lebensjahr nicht beschnitten und wurde trotzdem zum Stammvater des Gottesvolkes) auf ähnliche Weise zu lösen: Abraham, als er noch unbeschnitten war, wurde aufgrund seines Glaubens bzw. seiner Gehorsamkeit gegenüber Gott zum Vater aller unbeschnittenen Gläubigen (bzw. Proselyten) und wurde, als er dann mit 99 Jahren das Zeichen der Beschneidung empfing, ebenfalls zum Vater aller Beschnittenen.

Abrahams eng mit Gott in Verbindung stehendes Leben ist so zum Typus aller späteren, auf Gott gerichteten Leben der Juden und anderen Völker gleichermaßen geworden. In Abrahams Nachfolge werden alle, die an Gott glauben, mit ein und demselben Vater, nämlich dem Vater, der auch Abrahams Vater ist, vereinigt, und können mit Recht seine (“geistigen“) Söhne genannt werden.

Zweitens spielen gerade in der geschlossenen Komposition Gal 3,6–14 (sowie sonst nur in Röm 4; 1 Kor 10,1–13; 2 Kor 3,7–18 und Gal 4,21–31) die Schriftzitate eine tragende Rolle, und damit ist, zumindest in formaler Hinsicht, ein gemeinsames Merkmal mit den “Kompositionsstrukturen der jüdisch-hellenistischen Homilie und des Midrasch“ gegeben.²⁴⁴ Auch wenn der Text von Gal 3,6–14 in seiner literarischen Gestalt keinen so geschlossenen Aufbau (mehr) aufweist wie v.a. in Röm 4,1–25,²⁴⁵ so nimmt die Schriftauslegung doch, ähnlich wie in den Midrashim, bei einem Einzeltext, nämlich Gen 15,6, ihren Ausgangspunkt.²⁴⁶

²⁴⁴ Vgl. KOCH, *Schrift*, 224.

²⁴⁵ Vgl. KOCH, *Schrift*, 225f.

²⁴⁶ Ebd.

Obwohl man aufgrund der beiden ausgeführten Argumente nicht zu dem Schluß kommen kann, daß Paulus in Gal 3,6–14 der Gattung und der Methode des Midrashes folgt, ist aber doch die bereits oben in Kap. II aufgestellte Vermutung gerechtfertigt, daß er hier von eigenen, katechetisch oder homiletisch vorbereiteten Gedankenstrukturen Gebrauch gemacht hat, die – abgesehen von den oben erwähnten allgemeinen hellenistischen Argumentationsregeln²⁴⁷ – mit der Struktur eines Midrashes gewisse Ähnlichkeiten aufweisen. Diese Vermutung bestätigen auch die vielen inneren Zusammenhänge im Galaterbrief, zum einen die Korrespondenz zwischen Gal 1,12–2,14 und 3,1–4,31 (bzw. zwischen 1,10–14 und 3,1–5 und zwischen 1,15–17 und 3,6–14),²⁴⁸ zum anderen die zwischen den Schriftbeweisen in Gal 3,6–14 und deren Ausführung in 3,15–18 (über die Bedeutung der Verheißungen an Abraham), 3,19–24 (über die Rolle des Gesetzes), 3,25–29 (über die Bedeutung der Erlösung durch Christus) und 4,1–7 (über die Bedeutung der Gabe des Geistes).²⁴⁹

Aufgrund dieser *eindeutig* vorhandenen Kompositionsstrukturen, die *möglicherweise* auf eigene katechetische oder homiletische Entwürfe oder auch auf palästinisch-jüdischen Vorbilder eines “Abraham-Midrashs” zurückgehen könnten, soll im folgenden die Struktur von Gal 3,10–12.13–14 und ihr Zusammenhang mit Gal 3,6–9 einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

III.5.2. Gesetz versus Glaube in Gal 3,10–12

Das Thema der Verse Gal 3,10–12 ist eindeutig “Gesetz versus Glaube“, seine Interpretation dürfte allerdings weniger eindeutig sein. Wenn es zutrifft, daß Paulus in Gal 3,10–12 das Zitat von Hab 2,4 im Vergleich zu der Septuaginta-Version absichtlich gekürzt hat,²⁵⁰ dann nur mit dem Zweck, die mit Hab 2,4 gegebene Aussage, daß Gottes Treue die Grundlage des Lebens des Gerechten sei, zu vermeiden, und die πίστις anthropologisch in dem rechten Verhalten des Gerechten, d.i. des an Christus Glaubenden, zu verorten, um von dort aus den Gegensatz zu einem falschen Verhalten, nämlich dem Verhalten “aus den Werken des Gesetzes“, breiter ausmalen zu können.

²⁴⁷ Vgl. dazu aber v.a. die auch dieser Untersuchung zugrunde liegende Arbeit von BETZ, *Commentary*.

²⁴⁸ Vgl. dazu o. Kap. II.3.

²⁴⁹ Vgl. dazu ausführlich: VOS, “Paulus“, 63ff.

²⁵⁰ Vgl. dazu o.

Darüber hinaus ist auch die im Vorangegangenen beobachtete *Ver einheitlichung* der Zitate von Deut 27,26 und Deut 21,23b (ἐπίκαταρατος statt κεκατηραμένος und (ἐν) πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου statt ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου in Deut 27,26) in diesem Licht zu sehen: Die Schriftverse wurden der paulinischen Argumentation angepaßt, eine Schlußfolgerung, die auch in dem größeren Rahmen der Verwendung der Schrift bei Paulus durchaus legitim ist.²⁵¹ Im Gegensatz zur Zitationsweise und Schriftauslegung in Gal 3,6–9 scheint also, zumindest was den Wortlaut der Zitate in Gal 3,10–12 anbelangt, Paulus in den Bibeltext eingegriffen zu haben. Ob dies auch seine Auslegung der Verse Deut 27,26; Hab 2,4 und Lev 18,5 berührt, ist eine andere Frage, denn es ist durchaus möglich, daß Eingriffe in den Bibeltext vor seiner Kanonisierung üblich waren.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist festzustellen, daß die Zitate von Hab 2,4 und Lev 18,5 in Gal 3,11–12 zunächst keinen Anlaß geben, eventuelle Unterschiede zu der zeitgenössischen Auslegung dieser Bibelverse hervorzuheben. Anders sieht es mit dem Zitat von Deut 27,26 in Gal 3,10 aus, das dann auch beide darauf folgenden Zitate in ein anderes Licht stellt. Denn die den Versen zugrunde liegende Denkstruktur stellt zwei Verhaltensweisen einander gegenüber: der aus den Werken des Gesetzes ist, ist unter dem Fluch (Beweis: Deut 27,26), da aus dem Gesetz niemand vor Gott gerechtfertigt werden kann (Beweis: Hab 2,4), weil das Gesetz nicht aus Glauben ist (Beweis: Lev 18,5).

Mit dieser Beweiskette der drei Bibelzitate führt Paulus das Gesetz auf das Wesentliche zurück: Wie Abraham gezeigt hat, kommt es auf das Tun aus dem Glauben an, und ist ein Festhalten am Tun ohne Glauben als falsch zu bewerten. Eine ähnliche Sichtweise wird auch in der alexandrinischen und rabbinischen Auslegung von v.a. Lev 18,5 hervorgehoben: Abraham glaubte ohne Gesetz und wurde trotzdem ein

²⁵¹ So beschließt Koch seine diesbezüglichen Untersuchungen: "Von den 93 verschiedenen Texten, die Paulus in seinen Briefen anführt, sind 52 von Paulus abgeändert worden [...]. Von den 52 abgeänderten Texten sind 30 sogar in mehrfacher Hinsicht umgestaltet worden. In einer Reihe von Fällen führt die Summe dieser Abänderungen zu einem ›Schrift(-)Zitat, das zwar voll der paulinischen Aussageabsicht entspricht, aber in der vorliegenden Form nur noch mit Mühe mit dem zugrundeliegenden Schrifttext identifiziert werden kann. [...] Unter den Abänderungen dominieren ganz eindeutig die inhaltlich bedingten Umgestaltungen. Sie umfassen drei Viertel aller auf Paulus zurückgehenden Abweichungen von der jeweiligen Zitatvorlage." So KOCH, *Schrift*, 186f. Zur argumentativen Funktion der Schriftzitate bei Paulus, vgl. weiter ebd., 257ff., besonders 265ff. zu Gal 3,10ff.

Gerechter genannt, und er erfüllte die Gebote ohne Gesetz und handelte trotzdem nach Gottes Willen.

Eine Hervorhebung des Festhaltens am Tun der Gebote des Gesetzes, wobei der Glaube eher irrelevant ist, wird damit nicht ausgeschlossen, sollte jedoch auf einer anderen Ebene verstanden werden als es gemeinhin getan wird, nämlich auf der Ebene einer, spätestens seit der Makkabäerzeit hervortretenden *sozialen Funktion* des Gesetzes: Das Einhalten der Gebote (auch ohne Glauben) dient der *Identifikation* des jüdischen Volkes gegenüber seiner nicht-jüdischen Umwelt.²⁵²

Der Grund, daß Paulus trotzdem einen Gegensatz zwischen "Gesetz und Glauben" hervorheben will, ist dann auch eher in dem Verhalten der Gegner, an die er seinen Brief gerichtet hat (vgl. z.B. Gal 3,1), d.h. letztendlich im Galaterbrief selbst, zu suchen, und nicht etwa im zeitgenössischen jüdischen Gesetzesverständnis, wie bereits oben auf andere Weise hervorgehoben wurde.

Diesen Gegnern hält er zwei bekenntnisähnliche Aussagen entgegen und "beweist" sie anschließend mit Schriftbelegen, nämlich daß 1) "diejenigen, die aus den Werken des Gesetzes sind, unter dem Fluch sind" (Gal 3,10.a.), und 2) daß "Christus uns von dem Fluch des Gesetzes befreit hat" (Gal 3,13.a.).²⁵³ Dabei geht er nicht nur über den Wortlaut des Zitats von Deut 27,26 und seiner Ausrichtung im größeren Rahmen des Buches Deuteronomium hinaus, sondern auch über die damaligen zeitgenössischen Auslegungen dieses Verses, die ihm allerdings durchaus bekannt waren (vgl. z.B. Phil 3,6).²⁵⁴

Der Grund des so hergestellten Gegensatzes zwischen νόμος und πίστις – der in dieser Weise nicht auf die Schrift zurückgeführt werden kann, den es in den zeitgenössischen jüdischen Auslegungen nicht gibt und für den es auch keine historischen Anlässe gegeben hat – liegt in der Umrahmung der Schriftzitate in Gal 3,10.a. und 3,13.a., nämlich in dem mit Vers 13 einsetzenden Christus-Bekenntnis und der daraus resultierenden *christologischen Deutung* des Alten Testaments, die zum eigentlichen Grundprinzip der paulinischen Hermeneutik gehört. Wenn wir darüber hinaus die in Vers 10.a. ausgesprochene Aussage auf die *soziale und identifizierende Funktion* des Gesetzes beziehen, dann geht es Paulus letztendlich auch um die Wiederherstellung einer sich von einer "jüdischen" Identität absetzenden *christlichen Identität*, die laut Gal 3,1ff. den Galatern abhanden gekommen war.²⁵⁵

²⁵² Auf diesen Punkt macht DUNN, "Works", 523ff. uns aufmerksam, und zwar in Bezug auf Gal 3, wobei er gegen die Positionen von E.P. SANDERS und H. RÄISÄNEN Stellung nimmt.

²⁵³ Vgl. dazu auch KOCH, *Schrift*, 264ff.

²⁵⁴ Vgl. auch KOCH, *Schrift*, 265.

Weil der Schwerpunkt der paulinischen Argumentation in Gal 3,6–14 auf dem Christus-Bekenntnis liegt, und die Ausführung über “Gesetz versus Glauben“ diesem Bekenntnis eindeutig untergeordnet ist, verringert sich die Bedeutung des manchem Exegeten schwer verständlichen Gegensatzes und der widersprüchlichen Behandlung der Schriftzitate in Gal 3,10–12. Die Antinomie zwischen Deut 27,26; Hab 2,4 und Lev 18,5 könnte man zwar auf die hellenistische Rhetorik zurückführen,²⁵⁶ aber das würde die Aussagekraft von Gal 3,10–12 keinesfalls auf den Punkt bringen. Denn nur unter dem Gesichtspunkt des Christus-Bekenntnisses, daß nämlich Christus den Fluch des Gesetzes für uns auf sich genommen hat, lassen sich alle exegetischen Schwierigkeiten verständlich machen, wie im folgenden ausgeführt werden soll.²⁵⁷

Gal 3,10: Der “Fluch des Gesetzes“ nach Deut 27,26 und seine Abänderung, unter dem sich jeder befindet, ist der Fluch, von dem Christus uns erlöst hat.

Gal 3,11: Aus dem “Gesetz“ wird niemand gerecht vor Gott, nur der Gerechte, der aus dem Glauben an Christus, der uns von dem Fluch des Gesetzes erlöst hat, lebt, wird nach Hab 2,4 Gerechter genannt.

Gal 3,12: Das Gesetz ist nicht aus dem Glauben (nämlich an Christus, der uns von dem Fluch des Gesetzes erlöst hat), sondern derjenige der nach Lev 18,5 (und seiner zeitgenössischen jüdischen Auslegungen) die Gebote (aus dem Glauben an Christus, der uns vom Fluch des Gesetzes erlöst hat) tut, wird durch sie (in demselben Glauben) leben.

Mit anderen Worten, die Auslegung der Schriftzitate in Gal 3,10–12 ist dem in Gal 3,13–14 folgenden Christus-Bekenntnis unterzuordnen und kann nur von dort aus verstanden werden. Hier wirken “Schrift“ und “Tradition“ wie die “schriftliche“ und die “mündliche“ Tora aufeinander ein, und es entsteht – durch eine Offenbarung Jesu Christi (vgl. z.B. Gal 1,12) – nicht nur eine völlig neue Auslegung der Schrift, sondern es erscheint zugleich eine völlig neue Offenbarung des Willen Gottes, die, sowohl was ihren Niederschlag in der “Mose-Tora“ als auch was ihre historische Dimension betrifft, in den darauf folgenden Abschnitten Gal 3,15–18; 3,19–25 und 3,26–29 und 4,1–7 eine ebenfalls völlig neue Behandlung erfährt.²⁵⁸

²⁵⁵ Vgl. dazu wiederum DUNN, “Works“, 532ff.

²⁵⁶ Vgl. VOS, “Paulus“ und IBID, “Antinomie.“

²⁵⁷ Vgl. dazu auch HOFIUS, “Sühne“, in: DERS., *Paulusstudien*, 33ff.

²⁵⁸ Ob aus letzterer Feststellung nun auch geschichtstheologische oder heilsgeschichtliche Schlüsse gezogen werden können, sprengt jedoch den Rahmen dieses Kapitels. Vgl. dazu aber weiter unten in Kap. VI (über Röm 10,4). In Bezug auf Gal 3, vgl. VOUGA, “Construction“, 259ff. und über die unterschiedlichen Positionen von U. WILCKENS und G. KLEIN vgl. KOCH, *Schrift*, 312ff.

III.5.3. *Das Christus-Bekenntnis in Gal 3,13–14*

Mit der gerade festgestellten argumentativen Überordnung des Christus-Bekenntnisses in Gal 3,13–14 über die Schriftauslegung in Gal 3,10–12, die am besten im Begriffspaar "Schrift und Tradition", d.h. jüdische Schrift und christliche Tradition,²⁵⁹ erfaßt werden kann, gewinnt die ganze Perikope Gal 3,6–14 nochmals an Bedeutung. Denn mit diesem hermeneutischen Prinzip, der auf der frühchristlichen Tradition und letztendlich auf der Offenbarung Jesu Christi gründenden *christologische Deutung des Alten Testaments*, läßt sich die ganze Argumentation als eine Aneinanderreihung von Argumenten nach *Christus-Bekenntnis* und *Schriftbeweis* erkennbar machen:

Gal 3,5: Argument aus dem Christus-Bekenntnis
(Gabe des Geistes, Krafttaten und Glauben)

Gal 3,6: Schriftbeweis (Gen 15,6)

Gal 3,7: Schlußfolgerung (die Gläubigen sind Söhne Abrahams)

Gal 3,8a: Argument aus dem Christus-Bekenntnis
(Gott rechtfertigt die Völker aus dem Glauben)

Gal 3,8b: Schriftbeweis (Gen 12,3)

Gal 3,9: Schlußfolgerung (die Gläubigen sind Söhne
des gläubigen Abrahams)

Gal 3,10a: Argument aus dem Christus-Bekenntnis
(unter dem Gesetz sein heißt unter dem Fluch sein)

Gal 3,10b: Schriftbeweis (Deut 27,26)

Gal 3,11a: Argument aus dem Christus-Bekenntnis
(aus dem Gesetz ist niemand gerecht vor Gott)

Gal 3,11b: Schriftbeweis (Hab 2,4)

Gal 3,12a: Argument aus dem Christus-Bekenntnis
(das Gesetz ist nicht aus dem Glauben)

Gal 3,12b: Schriftbeweis (Lev 18,5)

Gal 3,13a: Argument aus dem Christus-Bekenntnis
(Christus hat uns von dem Fluch des Gesetzes erlöst)

Gal 3,13b Schriftbeweis (Deut 21,23)

Gal 3,14: Zusammenfassung des "ganzen Evangeliums"
(nach Gal 3,6–13).

Unter dem Stichwort "Christus-Bekenntnis" ist hier somit eine Reihe von Argumenten zusammengefaßt worden. Sie stammen sowohl aus der Erfahrung der christlichen Gemeinden in Galatien (Gal 3,5), der Heidenmission des Apostels Paulus (Gal 3,8a), der Auseinandersetzung mit den "judaisierenden Gegnern" (Gal 3,10a.11a.12a) als auch und vor

²⁵⁹ Statt "Gesetz und Evangelium", "Verheißung und Erfüllung" oder ähnliches.

allem aus der urchristlichen – Paulus wie den Jüngern und anderen Nachfolgern Jesu (vgl. v.a. Apg) offenbarten – *theologia crucis*, der Theologie des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi zur Versöhnung aller Menschen vor Gott.

Auch wenn oben zu Gal 3,6–14 einige Aspekte der hermeneutischen Regeln sowohl der griechischen Rhetorik als auch des rabbinischen Midrashes beobachtet werden konnten, so waren sie im Vergleich zum eigentlichen hermeneutischen Ausgangspunkt des Paulus doch nicht entscheidend für seine Bibelauslegung.

Dieses "hermeneutische Prinzip" wird in Gal 3,13 mit dem Schriftbeweis von Deut 21,23 wie folgt formuliert: "Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, weil er für uns zum Fluch wurde, wie geschrieben steht: 'Verflucht ist ein jeder, der am Holz hängt'." Damit ist aber nur der Kreuzestod Christi und keinesfalls eine aus dem Schriftvers Deut 21,23 herausgelesene (bzw. in ihr implizit "verbergende") Bedeutung gemeint. Daß im nachhinein der Vers aus Deuteronomium auf Christi versöhnenden Tod gedeutet werden konnte, ist das Ergebnis dieser *christologischen Deutung des Alten Testaments*: ein Skandalon für die Juden, mit den zeitgenössischen jüdischen Bibelauslegungen unvereinbar und trotzdem auf der Grundlage derselben Bibel, eben in ihrer christologischen Umdeutung.

Paulus bietet dann in Gal 3,14 eine Zusammenfassung seiner Argumentation mit der Schrift in Gal 3,6–14, die zugleich die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums, das er den Gläubigen aus den Völkern predigt, darstellt: "(dies alles geschah wie die Schrift vorhergesehen hat; Gal 3,7), *damit der Segen Abrahams unter die Völker komme in Christus Jesus* (und) damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben." Damit war die Heidenmission, zu welcher der Apostel Paulus aufgrund einer Offenbarung Jesu Christi berufen war, für ihn und für die nachfolgenden Generationen endgültig in der Schrift begründet.

III.6. Bibliographie

Textausgaben und Übersetzungen:

- ALBECK, H.; YALON, H. (Hrsg.), ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנון, אלבק ומוקדים בידי חנון ילון, Jerusalem 1952–1958
 BANETH, E., *Mishnayot. Die sechs Ordnungen der Mischna* I–VI, Wiesbaden 1887, 3. Aufl. Basel 1969

- BARNES, G.E., *Pentateuchus Syriace*, London 1914
- BEER, G., HOLTZMANN, O., *Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung*, Giessen 1912ff.
- BENSLY, R.L., *The Fourth Book of Ezra* (Texts and Studies III), Cambridge 1895, Nachdruck Nendeln (Liechtenstein) 1967
- Biblia sacra. Iuxta latinam vulgatam versionem*, Stuttgart 1983–1985
- BLACKMANN, P., *Mishnayoth. Pointed Hebrew Text, Introduction, Translation, Notes I–VI*, London 1951–1956
- BROX, N., *Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt*, Göttingen 1991
- BRÜLL, A., *Das samaritanische Targum zum Pentateuch*, Nachdruck Hildesheim 1971
- BUBER, M.; ROSENZWEIG, F., *Die fünf Bücher der Weisung* (Die Schrift verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig 1), Nachdruck der 10. Aufl., Gerlingen 1976 und Nachdruck Stuttgart 1992
- BUBER, M.; ROSENZWEIG, F., *Bücher der Kündigung* (idem 3), Nachdruck der 8. Aufl. von 1958, Stuttgart 1992
- CHARLESWORTH, J.H. (Hrsg.), *The Old Testament Pseudepigrapha (OTP)* 1–2, New York 1983–1985
- COHN, L.; WENDLAND, P., *Philonis Alexandrini. Opera Quae Supersunt* (Editio Maior 1–8), Berlin 1896–1930
- COLSON, F.A., *Philo With an English Translation by G.H. Whitaker in Ten Volumes and Two Supplementary Volumes*, London 1958–1962
- DANBY, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford 1933, 4. Aufl. London 1949, Nachdruck Oxford 1974
- DÉAUT, R. LE, *Targum du Pentateuch. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, Paris 1978
- DIBELIUS, M., *Der Hirt des Hermas* (HNT Suppl.), Tübingen 1923
- DÍEZ MACHO, A., *Neofiti 1. Editio Principis del Targum palestinense MS de la Biblioteca Vaticana I–VI*, Madrid 1968
- DIETZFELBINGER, C., *Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum (JSHRZ II.2))*, Gütersloh 1979
- DUPONT-SOMMER, A., *The Essene Writings from Qumran. Translated by G. Vermes*, Oxford 1961, 2. Aufl. Cleveland 1967
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1977
- FIEBIG, P., *Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung 1–7*, Tübingen 1905–1912

- FIELD, F., *Origenis Hexaplorum*, Oxford 1875, Nachdruck Hildesheim 1964
- FINKELSTEIN, L., *Siphre ad Deuteronomium. H.S. Horovitzii schedis uses cum variis lectionibus et adnotationibus*, Berlin 1939, Nachdruck: *Sifre Deuteronomy*, New York 1969 und New York-Jerusalem 1993
- FORESTELL, J.T., *Targumic Traditions and the New Testament. An Annotated Bibliography With a New Testament Index* (SBL Aramaic Studies 4), Chico 1979
- FREEDMAN, H.; SIMON, M. (Hrsg.), *Midrash Rabbah. Translated into English* I-X, London 1939, 3. Aufl. London 1961
- FRIEDMANN, M., *Sifra. Der älteste Midrasch zu Levitikus*, Breslau 1915, Nachdruck Jerusalem 1967
- HALLEWY, E.E. (Hrsg.), *מדרש רבה* I-VIII, Tel Aviv 1956–1963
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994
- GINZBURGER, M., *Pseudo-Jonathan. Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch*, 1903, Nachdruck 1971
- HAEUSER, PH., *Des Heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus. Dialog mit dem Juden Tryphon* (Bibliothek der Kirchenväter 1.33), München 1917
- HARRINGTON, D.J., "Pseudo-Philo (First Century A.D.). A New Translation and Introduction", in: *OTP* 2, 297–377
- HOROVITZ, H.S.; RABIN, I.A., *Mechilta d'Rabbi Ishmael cum variis lectionibus et adnotationes*, Frankfurt/M 1931, Nachdruck Jerusalem 1970
- JAMES, M.R., *The Biblical Antiquities of Philo*, London 1917
- JANSSENS, Y., *La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII, I)*, Québec 1978
- JONGELING, B.; LABUSCHANGE, C.J.; WOUDE, A.S. VAN DER (Hrsg.), *Aramaic Texts from Qumran IV*, Leiden 1976
- KAUTZSCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar. Edited and Enlarged*, 2. Aufl. Oxford 1910
- KISCH, G., *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949
- LAKE, K. (Hrsg.), *The Apostolic Fathers. With an English Translation* I-II, Nachdruck Cambridge-London 1985
- LAUTERBACH, J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions With an English Translation, Introduction and Notes* I-III, Berlin 1933, Nachdruck Philadelphia 1949

- LICHTENBERGER, H., U.A. (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSRZ)* I-V, Gütersloh 1973ff.
- LINDEMANN, A.; PAULSEN, H. (Hrsg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/ Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker*, Tübingen 1992
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, 1964, 4. Aufl. Darmstadt 1986
- MAIER, J., *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I-III*, München-Basel 1995–1996
- METZGER, B.M., "The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.). With the Four Additional Chapters. A New Translation and Introduction", in: *OTP* 1, 517–599
- MIGNE, J.P., *Patrologiae Graece* VI, Paris 1884
- MIRKIN, M.A. (Hrsg.), *מדרש רבה* 1–4, Tel Aviv 1956–1967
- NESTLE, E.; ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, 26. Aufl. Stuttgart 1981 und 27. Aufl. Stuttgart 1993
- NEUSNER, J., *Mechilta According to Rabbi Ishmael. An Analytical Translation* 1–2, Atlanta 1988
- NEUSNER, J., *The Tosephta: Translated from the Hebrew* 1–6, New York 1977–1986
- [*The*] *Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Leiden 1977ff.
- RENGSTORF, K.H. (Hrsg.), *Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta*, Stuttgart, usw. 1960ff.
- ROBERTS, A.; DONALDSON, J., *The Apostolic Fathers. Translations of the Fathers Down to A.D. 325*, Edinburgh 1867, Nachdruck Grand Rapids 1970
- SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra (JSRZ V.4)*, Gütersloh 1981
- Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha. With an English Translation*, London 1977
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs* I-II, Stuttgart 1982
- ספר מדרש רבה עם כל המפרשים* 1–2, Wilna 1887, Nachdruck Jerusalem o.J.
- SNYDER, G., *The Shepherd of Hermas (ApF 6)*, Camden 1968
- SPERBER, A., *The Bible in Aramaic I: The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden 1959
- THEODOR, J.; ALBECK, CH. (Hrsg.), *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary* I-III, Berlin 1912–1936, Nachdruck Jerusalem 1965

- Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, Freiburg 1949ff.
- VIOLET, B., *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra) I* und DERS., *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt II*, Leipzig 1910 und 1924
- WEVERS, J.W., *Septuaginta. Auctoritate Acad. Scientiarum Göttingensis ed.*, Göttingen 1974ff.
- WHITTAKER, M., *Der Hirt des Hermas. Die apostolischen Väter 1* (GCS 48), Berlin 1956
- WEISS, I.H., *Sifra*, Wien 1862, Nachdruck New York 1947
- WINTER, J., *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus*, Breslau 1938
- WINTER, J.; WÜNSCHE, A., *Mechilta, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, erstmalig ins Deutsche übertragen und erläutert*, Leipzig 1909, Nachdruck 1990
- WÜNSCHE, A., *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen I-V*, Leipzig 1880–1885, Nachdruck 1967
- YADIN, Y., *Megillat ham-miqdash. The Temple Scroll I-III*, Jerusalem 1977
- ZUCKERMANDEL, M.S., *Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten* und: DERS., *Supplement enthaltend Uebersicht, Register und Glossar zu Tosefta*, Trier 1880–1882, Nachdruck: DERS., *Tosephta Based on the Erfurt and Vienna Codices. With Parallels and Variants by M.S. Zuckermannel. With Supplement to the Tosephta by S. Liebermann*, Jerusalem 1970

Hand- und Wörterbücher

- ALEXANDER, P.S., *Textual Sources for the Study of Judaism*, Manchester 1984
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen neutestamentlichen Literatur*, 5. Aufl. Berlin 1971 [6. Aufl. bearb. v. K. ALAND, Berlin 1988]
- BLOSS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15. Aufl. Göttingen 1979
- BREDEREK, E., *Konkordanz zum Targum Onkelos*, Giessen 1906
- BROCKELMANN, C., *Syrische Grammatik*, 13. Aufl. Leipzig 1981
- BROWN, F.; DRIVER, S.S.; BRIGGS, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Bib-*

- lical Aramaic Based on the Lexicon of William Gesenius As Translated by Edward Robinson*, 4. Aufl. Oxford 1979
- COSTAC, L., *Grammaire Syriaque*, Beirut 1955
- DALMAN, G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Aramäische Dialektproben*, Leipzig 1905 und 1927, Nachdruck Darmstadt 1981
- DITTMAR, W., *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta*, Göttingen 1899
- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962
- GOODSPEED, E.J., *A History of Early Christian Literature*, Chicago 1942
- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1985
- LAMPE, G.W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1972
- MACUCH, R., *Grammatik des Samaritanischen Aramäisch*, Berlin 1982
- MAYER, G., *Index Philoneus*, Berlin 1974
- SAFRAI, S.; STERN, M., *The Jewish People in the First Century I-II (CRI I.1–2.)*, Assen 1974–1976
- SEGAL, M.H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, Nachdruck 1980
- STEVENSON, B., *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1924
- STONE, M., *Jewish Writings of the Second Temple Period (CRI II.2)*, Assen-Philadelphia 1984
- STRACK, H.L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922ff., Nachdruck 1982
- STRACK, H.L.; STEMBERGER, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7. Aufl. München 1982
- UHLEMANN, F., *Chrestomathia Samaritana*, Leipzig 1837
- UHLEMANN, F., *Institutiones Linguae Samaritanae*, Leipzig 1837
- UHLEMANN, F., *Lexicon Samaritanum*, Leipzig 1837

Untersuchungen

- AICHER, G., *Das Alte Testament in der Mischna* (Biblische Studien, XI. Band, 4. Heft; hrsg. v. O. Bardenhewer), Berlin 1906
- AVEMARIE, F., *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (TSAJ 55)*, Tübingen 1996

- BAARDA, T.; JONGE, H.J. DE; MENKEN, M.J.J. (Hrsg.), *Jodendom en vroeg christendom. Opstellen van leden van de Studiosorum Novi Testamenti Conventus*, Kampen 1991
- BAARDA, T.; JANSEN, H.; NOORDA, S.J.; VOS, J.S. (Hrsg.), *Paulus en de andere joden. Exegetische Bijdragen en discussie*, Delft 1984
- BACHER, W., *Die Agada der Tannaiten. Band 1: Von Hillel bis Akiba. Von 30 bis 135 d.g.Z.*, Strassburg 1884, 2. Aufl. 1903
- BACHER, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I-II*, Leipzig 1899–1905, Nachdruck Darmstadt 1965
- BARRETT, C.K., *From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology*, London 1962
- BARRETT, C.K., *The New Testament Background. Selected Documents*, London 1957
- BETZ, H.D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979
- BETZ, H.D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988
- BETZ, O., *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960
- BLOCH, R., "Midrash", in: *Dictionnaire de la Bible. Supplément (=DBS)*, Vol. 5, Paris 1957, 1263–1281
- BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne*, Paris 1939
- BONSIRVEN, J., "Le péché et son expiation selon la théologie du Judaïsme paléstinien au temps de Jésus-Christ", in: *Bib.* 15 (1934), 213–236
- BOON, R., *De joodse wortels van de christelijke eredienst*, 2. Aufl. Amsterdam 1973
- BORGEN, P., "Observations on the Theme 'Paul and Philo'. Paul's Preaching Circumcision in Galatia (Gal 5:11) and Debates on Circumcision in Philo", in: PEDERSON, S. (Hrsg.), *Die paulinische Literatur und Theologie*, Århus-Göttingen 1980, 85–102
- BORGEN, P., "Philo of Alexandria", in: *CRI* II.2, 233–282
- BRUCE, F.F., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London 1960
- BRUCE, F.F., *The New Testament Development of Old Testament Themes*, Grand Rapids 1968
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980
- BYRNE, B., *Sons of God – Seed of Abraham. A Study of the Idea of the Sonship of God of all Christians in Paul Against the Jewish Background*, Rom 1979

- CALLAN, T., "Pauline Midrash. The Exegetical Background of Gal. 3:19b", in: *JBL* 99 (1980), 549–567
- CAMPENHAUSEN, H. VON, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968
- CLASSEN, C.J., "Paulus und die antike Rhetorik", in: *ZNW* 82 (1991), 1–33
- COLLINS, J.J., *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula 1974
- COSGROVE, C.H., "The Mosaic Law Preaches Faith. A Study in Galatians 3", in: *WTJ* 41 (1979), 146–164
- DALBERT, P., *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluß von Philo und Josephus*, Hamburg-Volksdorf 1954
- DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, Nachdruck New York 1973
- DAUBE, D., "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", in: *HUCA* 22 (1948), 239–264
- DAVIES, W.D., *Christian Origins and Judaism*, London 1962
- DAVIES, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1948, 4. Aufl. Philadelphia 1980
- DÉAUT, R. LE, "Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien? (Hebr 11,4 et 12,24; Gal 4,29–30; II Cor 3,16)", in: *Bib.* 42 (1961), 28–48
- DIBELIUS, M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951
- DÍEZ MACHO, A., "Targum y Nuovo Testamento", in: *Mélanges Eugène Tisserant* I (Studi e Teste 231), Rom 1964, 153–185
- DOEVE, J.W., *Christian Origins and Judaism*, London 1962
- DUNN, J.D.G., "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10–14)", in: *NTS* 31 (1985), 523–542
- ECKSTEIN, H.-J., *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15–4,7* (WUNT 86), Tübingen 1996
- ELBOGEN, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2. Aufl. Frankfurt/M 1924
- ELLCOTT, C.A., *A Critical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians. With a Revised Translation*, Andover 1884
- ELLIGER, K., *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953
- ELLIS, E.E., "How the New Testament Uses the Old", in: MARSHALL, I.H., *New Testament Interpretations. Essays on Principles and Methods*, Exeter 1977, 199–219

- ELLIS, E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957
- FIEDLER, M.J., "Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und der intertestamentarischen Literatur", in: *JSJ* 1 (1970), 120–143
- FITZMYER, J.A., "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament", in: *NTS* 7 (1960/61), 297–333
- GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961
- GOPPELT, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939
- GRÖZINGER, K.E.; ILG, N.; LICHTENBERGER, H. U.A., *Qumran*, Darmstadt 1981
- HALL, R.G., "Arguing Like an Apocalypse. Galatians and an Ancient *Topos* Outside the Greco-Roman Rhetorical Tradition", in: *NTS* 42.3 (1966), 434–453
- HANSON, A.T., *Studies in Paul's Technique and Theology*, London 1974
- HARRINGTON, D.J., "The Biblical Text of Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum*", in: *CBQ* 33 (1971), 1–17
- HASLER, V.E., *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Zürich 1953
- HAYS, R.B., *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Paul's Theology in Galatians 3:1–4:11*, Chico 1983
- HEINEMANN, I., *Altjüdische Allegoristic*, Breslau 1935
- HEINEMANN, I., *Philos griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellungen der jüdischen Gesetze*, 1962, 2. Aufl. Hildesheim 1973
- HEINISCH, P., *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin, und Clemens von Alexandria)*, Münster 1908
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.v.Chr.*, 3. Aufl. Tübingen 1988
- HENGEL, M.; LÖHR, H. (Hrsg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, Tübingen 1994
- HENGEL, M.; SCHWEMER, A.-M. (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994
- HERFORD, R.T., *Talmud and Apocrypha. A Comparative Study of the Jewish Ethical Teaching in the Rabbinical and non-Rabbinical Sources in the Early Centuries*, London 1933

- HOFIUS, O., "Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu", in: DERS., *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 33–49
- JEREMIAS, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963
- KÄSEMANN, E., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 2. Aufl. Tübingen 1972
- KOCH, D.-A., "Der Text von Hab 2,4 in der Septuaginta und im Neuen Testament", in: *ZNW* 76 (1985), 68–85
- KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986
- KRAFT, R.A., *The Epistle of Barnabas. Its Quotations and Their Sources*, Univ. Diss. Harvard (Cambridge) 1961
- KRAFT, R.A.; NICKELSBURG, G.W.E. (Hrsg.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1986
- KREMERS, H., *Juden und Christen lesen dieselbe Bibel*, Duisburg 1973
- KUHN, H.-W., "Die drei wichtigsten Qumranparallelen zum Galaterbrief. Unbekannte Wege der Tradition", in: BARTELMUS, R. U.A. (Hrsg.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), Freiburg-Göttingen 1993, 227–254
- KUHN, H.-W., "Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums", in: *ANRW* II.25.1, Berlin 1982, 648–793
- KUHN, H.-W., "The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul", in: DIMANT, D.; RAPPAPORT, U. (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (STDJ 10), Leiden 1992, 327–339
- KUHN, H.-W., "Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts", in: *ZThK* 72 (1975), 1–46
- LENSKI, R.C.H., *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews*, Columbus 1946
- LIEBERMAN, S., *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.*, New York 1942, 2. Aufl. 1965
- LIEBERMAN, S., *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission of Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE – IV Century CE*, New York 1952, 2. Aufl. 1962
- LINDARS, B., *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1971

- LINDEMANN, A., *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen 1979
- LONGENECKER, R.N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975, Nachdruck 1983
- LOOPIK, M. VAN, *Het messiaanse perspectief van de synagogale liturgische cyclus*, Univ. Diss. Vrije Universiteit Amsterdam 1992
- LULL, D., *The Spirit in Galatia. Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power* (SBLDS 49), Chico 1980
- LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanos. Cap. I ad IV. Editio tertiae recognita at aucta. Ad usum privatum auditorum*, Rom 1963
- MACK, B.L.; MURPHY, R.E., "Philo of Alexandria", in: KRAFT; NIKELSBURG, *Judaism*, 387–395
- MCNAMARA, M., *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible. A Light on the New Testament*, Shannon 1972
- MANN, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms in the Structure of the Midrashic Homilies*, 1940, Nachdruck New York 1971
- METZGER, B.M., "The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah", in: *JBL* 70 (1951), 297–307
- MICHEL, O., *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh 1929, Nachdruck Darmstadt 1972
- MULDER, M.J., "Joodse exegese ... van betekenis voor ons?", in: *GTT* 77 (1977), 172–196
- MÜLLER, H., *Die Auslegung des alttestamentlichen Geschichtsstoffs bei Paulus*, Univ. Diss. Halle 1960
- NEUSNER, J., *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70 I–III*, Leiden 1971
- NEUSNER, J., "The Use of Rabbinic Sources for the Study of Ancient Judaism", in: GREEN, W.S. (Hrsg.), *Approaches to Ancient Judaism* III, Chicago 1981, 1–18
- NEWMAN, B.M., "Translating 'Seed' in Galatians 3.16,19", in: *BT* 35 (1984), 334–337
- OEGEMA, G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba* (SIJD 2), Göttingen 1994
- OEGEMA, G.S., *The Use and Interpretation of Explicit Pentateuchal Quotations in Galatians 3:6–14 and Other Jewish and Christian Writings Between 1 and 150 of the Common Era*, Doctoraalscriptie Vrije Universiteit Amsterdam 1985

- OEGEMA, G.S., *Die Bibel-Auslegung in den apokalyptischen Schriften zwischen den beiden jüdischen Kriegen (66–135)*, Magister-Arbeit Freie Universität Berlin 1988
- OEGEMA, G.S., "Gij zult uw naaste liefhebben als u zelf. Vroeg-rabbinse en vroeg-christelijke interpretaties van Leviticus 19:18b", in: *Habinjan-de Opbouw* April 1986, 10–12
- OEGEMA, G.S., "Want een opgehangene is Gode een vloek. Joodse en christelijke interpretaties van Deuteronomium 21:23b", in: *Habinjan-de Opbouw* Oktober 1986, 8–10
- OEGEMA, G.S., "On the Contextuality of Translations and the 'Inspiration' of Scriptures", in: *Translation of Scripture. Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute* (JQR Suppl.), Philadelphia 1990, 103–116
- PAGELS, E.H., *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975
- PATTE, D., *Early Jewish Hermeneutics in Palestine* (SBLDS 22), Missoula 1975
- PATTE, D., *Paul's Faith and the Power of the Gospel. A Structural Introduction to the Pauline Letters*, Philadelphia 1983
- PRIGENT, P., *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et la première Apologie*, Paris 1964
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, Tübingen 1983. 2. Aufl. 1987
- ROBINSON, J.M., *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977
- ROLLINSON, P., *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, London 1981
- RULER, A.A. VAN, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (BEVT 23), München 1955
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977
- SANDERS, E.P., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983
- SANDMEL, S., *A Jewish Understanding of the New Testament*, London 1977
- SANDMEL, S., "Parallelomania", in: *JBL* 81 (1962), 1–13
- SCHMITHALS, W., "Judaisten in Galatien?", in: *ZNW* 74 (1983), 27–58
- SCHOEPS, H.-J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959
- SCHOEPS, H.-J., *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, London 1961

- SCHRECKENBERG, H., *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte in ihr literarisches und historisches Umfeld (1. – 11. Jh.)* I, 2. Aufl. Frankfurt/M-Bern 1990, 3. Aufl. 1995
- SCHWARZ, D.R., *Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte* (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1991), Münster 1993
- SEGAL, A.F., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977
- SHARP, J., "Philo's Method of Allegorical Interpretation", in: *EAJT* 2 (1984), 94–102
- SHOTWELL, W.A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965
- SIEGFRIED, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, Nachdruck Amsterdam 1970
- STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.*, Leiden 1961
- STUHLMACHER, P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), 14. Aufl. Göttingen 1989
- SUHL, A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965
- SUNDBERG, A.C., *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge 1964
- TASKER, R.V.G., *The Old Testament in the New Testament*, 2. Aufl. Lud 1954
- THIEME, K., *Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis. Der Barnabasbrief und der Dialog Justins des Märtyrers*, Olten 1944
- ULONSKA, H., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen*, Münster 1963
- URBACH, E.E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs I-II*, Jerusalem 1975
- VAN DER SLUIS, D.J.; TOMSON, P.J.; UDEN, D.J. VAN; WHITLAU, W.A.C. (Hrsg.), *Elke morgen nieuw. Inleiding tot de joodse gedachtenwereld aan de hand van een van de centrale joodse gebeden, שמונה עשרה of Achttiengebed*, Hilversum-Neukirchen-Vluyn 1978
- VERHOEF, E., *Er staat geschreven ... De oud-testamentische citaten in de brief aan de Galaten*, Univ. Diss. Vrije Universiteit 1979
- VERMES, G., "Die Schriftauslegung in Qumran in ihrem historischen Rahmen", in: GRÖZINGER, U.A., *Qumran*, 185–200

- VOS, J.S., "Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Galater 3.11–12; Römer 10.5–10)", in: *NTS* 38 (1992), 254–270
- VOS, J.S., "Paulus en de Schrift. Hermeneutik en retoriek in Gal. 3,6–14", in: BAARDA, *Jodendom*, 63–79
- VOUGA, F., "La construction de l'histoire en Galates 3–4", in: *ZNW* 75 (1985), 259–269
- WEDER, H., *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, Göttingen 1991
- WILCOX, M., "'Upon the Tree' – Deut. 21:22–23 in the New Testament", in: *JBL* 96 (1977), 85–99
- WILES, M.F., *The Divine Apostle. The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, Cambridge 1967
- YARBRO COLLINS, A., "The Early Christian Apocalypses", in: COLLINS, *Apocalypse*, 61–121

III.7. EXKURS

ABRAHAM ALS 'FREUND GOTTES'¹

III.7.1. Einführung

Im Vorwort der Festschrift für O. Michel mit dem Titel *Abraham unser Vater* würdigen die Herausgeber den Jubilar, der es stets verstanden habe, "das Neue Testament im Lichte des Alten und der [spät]jüdischen Exegese zu verstehen."² Im Jahre 1963 brachten sie für die Zukunft den Wunsch zum Ausdruck, daß man "das Gemeinsame" entdecken möge, "ohne das Trennende zu vergessen." In diesem Exkurs wird es zwar nicht um "Abraham unser Vater", sondern um "Abraham als Freund Gottes" gehen, dennoch soll auch hier die Suche nach dem Gemeinsamen im Vordergrund stehen ohne das Trennende zu vergessen, vor allem dort, wo es um den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund eines im Neuen Testament vorkommenden Begriffes sowie um das Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus geht.³

III.7.2. Das exegetische Problem in Jak 2,23

Die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" begegnet nur einmal im Neuen Testament, und zwar in Jak 2,23. Von den insgesamt mehr als 900 Stellen im Alten und im Neuen Testament, in der sogenannten "zwischen-testamentlichen" Literatur und in den früh-rabbinischen Schrif-

¹ Probevorlesung gehalten im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 11. Februar 1997. Für die Korrekturen danke ich Frau M. Hämmerle (Tübingen), für Kritik und Anregungen Frau Dr. U. Mittmann-Richert sowie den Herren Dr. F. Avemarie, Dr. J. Frey und Dr. A. Lange (alle Tübingen).

² BETZ; HENGEL; SCHMIDT, *Abraham*, vii.

³ Vgl. einführend zu "Abraham" BETZ, *Galatians*, 139–140 und seine Anm. 11–12 sowie das von ihm genannte Material über Abraham: Sir 44,19–21; Jub 23,10; 24,11; 1. Makk 2,52; Jak 2,21–23; 1. Clem 10,1; Apg 6,1; 9,29; 11,20; 7,2–53. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* III, 186–202 führt zusätzlich noch die folgenden Stellen auf: Sap 3,9; Arist §§ 139f.234; Hen(äth) 60,6; Sir 25,11; 35,24; 1. Makk 2,59; Jub 11,16ff.; ApkBar(syr) 57,2 u.a.

ten, in denen Abraham erwähnt wird,⁴ wird er 19mal als "Freund Gottes" bezeichnet, davon nur dreimal im Alten und Neuen Testament.

In der hebräischen Bibel wird für die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" eine Form von אֱרֵם verwendet (Jes 41,8 und 2. Chron 20,7), was die Septuaginta mit einer Form von ἀγαπάω übersetzt; dies gilt auch für Dan 3,34–36 LXX; ApoAbr 9,6 und TestAbr 1,1. Ansonsten ist von φίλος τοῦ θεοῦ die Rede (Sap 7,27; Philo, De Sobr XI (§ 56) und De Migr IX (§§ 44–45); Jak 2,23; 1. Clem 10,1 und 17,2; ApoAbr 10,6; TestAbr 2,2 und 8,2). CD 3,1–4 und die rabbinische Literatur verwenden wiederum eine Form von אֱרֵם, in Jub 19,9 läßt es sich nicht entscheiden.⁵

⁴ Im Alten Testament wird "Abraham" neben 129mal (und 42mal als "Abram") in Genesis (v.a. 17–26) insgesamt noch 59mal (und zweimal als "Abram") erwähnt (vgl. Art. "Abraham", in: TRE 1, 369). Im Neuen Testament wird "Abraham" insgesamt 67mal erwähnt, dabei überwiegend im lukanischen Doppelwerk und bei Paulus, womit Abraham neben Mose im Neuen Testament zu den am häufigsten genannten alttestamentlichen Figuren gehört (vgl. zu den Angaben Kap. III.9). In den von Schneemelcher herausgegebenen neutestamentlichen Apokryphen wird "Abraham" noch 19mal erwähnt, allerdings ohne daß dabei ein bestimmter Schwerpunkt erkennbar wird (vgl. SCHNEEMELCHER, *Apokryphen* I, 135, 171, 220, 338, 347, 408, 414 und 427; II, 55, 62, 463, 467, 475, 484, 576, 584, 598, 660, 669f.). In der Konkordanz zu den griechischen Pseudepigraphen des Alten Testaments von Denis gibt es insgesamt 297 Eintragungen zu "Abraham" (vgl. DENIS, *Concordance*, zu 'Αβραάμ), von denen allerdings 216 auf das griechische Testament Abrahams entfallen, 22 auf die *Testamente der Zwölf Patriarchen* und der Rest auf Schriften wie die *Psalmen Salomos* (2x), die *Paralipomena Jeremiae* (2x), die *Vitae Prophetarum* (2x), die griechische *Ezra-Apokalypse* (2x) und die *Sedrach-Apokalypse* (1x) sowie auf verschiedene *Fragmente* (50x). Im Index zu den lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zählt Lechner-Schmidt insgesamt 72 Eintragungen zu Abraham, von denen allerdings 56 auf die lateinische Version des Jubiläenbuchs und 10 auf Pseudo-Philo entfallen (vgl. LECHNER-SCHMIDT, *Wortindex*, zu Abraham). Bei den äthiopischen, slawischen und anderssprachigen Pseudepigraphen wird sich ein vergleichbares Bild ergeben. In der graphischen Konkordanz zu den Qumran-Schriften von Charlesworth gibt es zu "Abraham" nur 6 und zu "Abram" 19 Eintragungen (vgl. CHARLESWORTH, *Concordance*, zu אַבְרָם), alle 19 Eintragungen zu "Abram" entfallen auf das *Genesis-Apokryphon*, eine "Rewritten Bible" auf der Grundlage der Genesis, und von den 6 Eintragungen zu "Abraham" entfallen 3 auf die essenische *Damaskusschrift* (3,2; 12,11 und 16,6), 1 auf 4Q378, 1 auf 4Q379 ("Fragmente der Psalmen Joshuas"; essenisch) und 1 auf das nicht-identifizierbare Fragment 5Q22. Diese Zahlen werden nur noch von den entsprechenden Zahlen in den rabbinischen Schriften übertroffen. Allein im Index zum Talmud Bavli gibt es 188 Eintragungen zu "Abraham", Mehrfacherwähnungen auf ein und demselben Blatt nicht mitgezählt (vgl. EPSTEIN, *Talmud*, Index Volume, 8–9; zum Bild Abrahams in der haggadischen Literatur vgl. GINZBERG, *Legends* I, 185–308).

⁵ Jub 19,9 verwendet eine Form von '(a)rk(a) in der Bedeutung von *amicus, familiaris* ('arka 'egzi'abhēr = "Freund Gottes") und dürfte wohl mit dem hebräischen 'rk ('ārak) verwandt sein. Vgl. dazu DILLMANN, A., *Lexicon Linguae Ae-*

In den meisten Fällen ist die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" auf Jes 41,8 zurückzuführen, und tritt des öfteren in Verbindung mit Gen 15,6 auf. Die Kombination beider Verse scheint eine zur Zeit des Neuen Testaments gefestigte Tradition gewesen zu sein.⁶

Die Frage, die sich im Falle von Jak 2,23 stellt, ist, ob der Autor zwar Jes 41,8 zitiert, sonst aber bewußt auf die Verwendung einer Form des Verbes ἀγαπάω verzichtet, und statt dessen die zu seiner Zeit geläufigere Bezeichnung φίλος (τοῦ) θεοῦ verwendet. Dieser Begriff – also φίλος τοῦ θεοῦ, und nicht φίλος, der in der Regel – neben πλησίον – die LXX-Übersetzung des Begriffes נָחַם darstellt – kann im Alten Testament und in der zeitgenössisch-jüdischen Literatur auch auf andere Gestalten als Abraham bezogen werden, wie z.B. auf Isaak, Jakob, Moses, Levi und die Propheten.⁷ Dagegen werden Formen vom Verb ἀγαπάω, als Übersetzung von נָחַם, überwiegend auf Abraham bezogen,⁸ und zwar in Jes 41,8, 2. Chron 20,7 und Dan 3,34–36 LXX.⁹

thiopicae, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe von 1865), Sp. 965 (Hinweis von Herrn J. Doehhorn, Tübingen). In ApoAbr 9,6 und 10,6 finden wir: "den ich geliebt habe" und "Freund" (любовника und друже) und in TestAbr 1,1; 2,2 und 8,2: "mein geliebter Freund" und "Freund" (τὸν ἡγαπημένον μου φίλον; φίλος und ὁ φίλος σου). In den rabbinischen Schriften wird in der Regel eine Form von נָחַם verwendet (vgl. mAv VI,1; SifNum §§ 42 und 115; BerR 44,3 und bSot 31a). Im Koran bzw. im Islam ist von Abraham als *al-Ḥalīl* ("Freund Gottes"; Sure 4,125), *Iman* ("Vorbild"), *Muslim* ("Gottesgebetener"), Erbauer der Ka'ba und (über die Linie Ismaels) Stammvater der Araber die Rede; Abraham ist aber v.a. derjenige, der sich vom Götzendienste abgewandt und dem wahren Gott zugewandt hat, und dem Gottes Offenbarung zuteil wurde. Die Bezeichnung Abrahams als الحليم (*al-Ḥalīl*) stammt nicht von ḥab ("lieben") bzw. muḥabet ("Liebe, Freundschaft"), sondern hat eher die Bedeutung von "ein Gott (*al*) Respekt erweisender Mensch (*halal*)."

⁶ Deren Ursprung dürfte im (einjährigen) Zyklus der synagogalen Tora- und Haftara-Lesung und der damit verbundenen homiletischen Auslegungstradition zu suchen sein. Diese Seder-Ordnung dürfte nach B.Z. WACHOLDER und J. MANN auf die Zeit des Zweiten Tempels zurückzuführen sein (vgl. z.B. Lk 4,16–19 und Apg 13,15), auch wenn hier keine sicheren Schlüsse gezogen werden können. Nach einer Auswertung alter Handschriften und Seder-Ordnungen besteht die Propheten-Lesung zum 3. Seder im jüdischen Jahr, Leḥ Leḥa (Gen 12,1–17,27), aus Jes 40,27–41,16 und korrespondiert nach einer von MANN gebotenen Tabelle Jes 41,2ff. mit Gen 15,1ff., so daß die Kombination von Gen 15,6 mit Jes 41,8 sich geradezu von selber anbietet. Vgl. MANN, *Bible*, xiff. und lii–liii. Vgl. z.B. unten auch BerR 44,3.

⁷ Vgl. z.B. Ex 33,11 LXX; Jub(äth) 30,20–21 und Sap 7,27.

⁸ Vgl. aber z.B. τὸν Ἰακώβ ἡγάπησα in Mal 1,2 LXX und Röm 9,13.

⁹ Bezieht sich der Autor des Jakobusbriefes auf eine ihm geläufige Auslegungstradition oder zitiert er direkt den Vers von Jes 41,8, und erfüllt die von ihm vorgenommene Änderung einen besonderen Zweck, der nur im Rahmen von Jak 2 zu verstehen ist?

Eine weitere Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist, ob eine Form von **חַבֵּל** bzw. *ἀγαπάω* auf eine besondere *Beziehung* zwischen Gott und Abraham hinweist (Gott *hat* Abraham *geliebt* bzw. ihn zum geliebten Freund *erwählt*), wogegen bei φίλος τοῦ θεοῦ eher von einem *Status* zwischen Gott und einem ihm sehr nahe stehenden Menschen die Rede ist, der durch eine besondere Begabung oder Befähigung auf eine bestimmte Zahl von Weisen und Propheten wie Abraham und Moses beschränkt ist.¹⁰

III.7.3. Erster Durchgang durch den Text von Jakobus 2¹¹

In Jak 2,1–13 betont der Autor, daß der wahre Glaube an Jesus Christus der Glaube frei vom Ansehen der Person sei. Am Beispiel der Behandlung eines reichen und eines armen Menschen in einer Versammlung (Jak 2,2–4) erklärt er: Es ist falsch, zwischen arm und reich zu unterscheiden (Jak 2,5–7), weil das königliche “Gesetz” sagt, daß man seinen Nächsten wie sich selber lieben soll (ein Zitat von Lev 19,18 in Jak 2,8). Ansonsten werden Sünde und Gericht drohen (Jak 2,9–13).¹²

Daß bei dem “Gesetz” nicht von den “Mitsvot” die Rede ist, und eine anti-paulinische Polemik keine große Rolle spielen dürfte,¹³ zeigen

¹⁰ Die Bezeichnung φίλος τοῦ θεοῦ kommt von der Wortgruppe φίλος, φίλη, φίλια, das im Neuen Testament insgesamt 30mal vorkommt und in der Septuaginta in der Regel die Übersetzung des Begriffes חַבֵּל darstellt (vgl. *ThWNT* IX, 153ff.); φίλος bedeutet soviel wie “Freund” (vgl. BAUER, *Wörterbuch*, 1702f.). In den genannten drei biblischen Stellen liest der Masoretische Text חַבֵּל statt חַבֵּל, was die LXX in Jes 41,8 (Is 41,8) mit ὃν ἡγάπησα und in 2. Chron 20,7 (II Par 20,7) mit ὃ ἡγαπημένος auf Abraham bezieht; nur in Sap 7,27 kommt φίλος vor. Zusätzlich ist hier auf Dan 3,34–36 LXX zu verweisen, die Teil der Zufügungen zu Dan 3,1–30 MT sind, nämlich des sogenannten *Gebetes Asarjas*, das möglicherweise aus dem 3. Jh.v.Chr. stammt und ursprünglich auf Hebräisch verfaßt war. Hier ist von Abraham τὸν ἀγαπημένον ὑπὸ σοῦ, Isaak τὸν δοῦλόν σου und Jakob τὸν ἀγρόν σου die Rede. Man kann also nicht behaupten, daß die Bezeichnung חַבֵּל identisch mit der Bezeichnung φίλος ist, eher wird חַבֵּל als Substantiv des Verbes חַבֵּל mit ἡγαπημένος bzw. ἀγαπάω übersetzt. Daher dürfte die Bedeutung von φίλος τοῦ θεοῦ wohl über die Bedeutung von “Freund” oder “Freundschaft” hinausgehen, und tatsächlich mehr in der Nähe von חַבֵּל und ἀγαπάω, “lieben” und “Liebe” zu suchen sein; vgl. auch GeseNIUS, *Handwörterbuch*, 12f. und BAUER, *Wörterbuch*, 8ff. sowie ausführlicher bei PETERSON, “Gottesfreund“, 172ff.

¹¹ Vgl. die Kommentare von DIBELIUS, *Brief*; SCHLATTER, *Brief*; MUSSNER, *Jakobusbrief* und FRANKEMÖLLE, *Brief*. Vgl. auch die Übersicht von BAASLAND, “Form“, in: *ANRW* II.25.5, 3646ff.

¹² Vgl. auch Gal 5,21 in Bezug auf die drohende Strafe nach der Übertretung des “Gesetzes” *nach* dem Glauben.

¹³ Gegen HENGEL, “Jakobusbrief“, 248–278. Vgl. v.a. BINDEMAN, “Weisheit“, 189ff.

nicht nur der hier verwendete Begriff des νόμος βασιλικός, das als Nächstenliebegebot eher in der Nähe der "Goldenen Regel" und der "Summe der Tora" anzusiedeln ist und in Jak 2,10–11 aufgrund der 10 Gebote definiert wird (vgl. ὁλος ὁ νόμος in Jak 1,10),¹⁴ sondern auch die vom Autor hervorgehobene Einheit zwischen "Glauben und Werken" und die damit verbundenen Beispiele. Diese zielen nicht auf die Diskussion einer Heilsnotwendigkeit der Werke ab, denn im Gegensatz zu Paulus spricht Jakobus nämlich nicht über den Glauben vor der Taufe, sondern über den Glauben nach der Taufe (vgl. Jak 2,1!).¹⁵

Die in 2,14 gestellte Frage, was es einem Menschen nutze, wenn er zwar den Glauben habe, aber keine Werke, wird anhand von vier Beispielen beantwortet: dem Beispiel eines hungrigen Menschen, der genährt werden muß (Jak 2,15–17), dem Beispiel nach dem gesunden Menschenverstand (Jak 2,18–19), dem Beispiel der Bindung Isaaks (Jak 2,20–24) und dem Beispiel Rahabs (Jak 2,25–26). Die Schlußfolgerung wird in Jak 2,26 formuliert: "Der Glaube ohne Werk ist tot."

Das dritte Beispiel in Jak 2,20–24 basiert auf dem Zitat von Gen 15,6¹⁶ und wird von Gen 22,1–14 aus verstanden; danach folgt der Zusatz aufgrund eines Zitates von Jes 41,8: "und er wurde 'Freund Gottes' genannt." Die Bindung Isaaks (vgl. Gen 22,1–14) ist ein Beweis dafür, daß Abrahams Glaube in der bestandenen Versuchung bestätigt wurde, denn sein Glaube wurde erst durch seine "Werke" vollkommen (ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη; Jak 2,21–22).¹⁷

Abgesehen von Jakobus' Auslegung der beiden Zitate Gen 15,6 und Jes 41,8 und der Frage nach der genauen Herkunft des φίλος θεοῦ, ob aus den vom Platonismus und der Stoa beeinflussten jüdischen weis-

¹⁴ ὁλος ("ganz, ungeteilt"), sonst nur in Gal 5,3 als ὅλον τὸν νόμον, wird in der Regel auf σῶμα und κόσμος angewendet. Vgl. zur "goldenen Regel" Arist § 207; Tob 4,15; Gal 5,14; Röm 13,9; Mt 7,12 und 22,34–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–37; TestIss 5,2 und 7,6; TestDan 5,3; Sifra, Qedoshim, Pereq 4,12; BerR 24,7 und bShab 31a. Dazu OEGEMA, "Versöhnung", in: AVEMARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, 229–261, v.a. 246–248 und STUHLMACHER, *Theologie*, 96–107, v.a. 105 (zu Jak 2,23) sowie ausführlich unten in Kap. VII.

¹⁵ Vgl. dazu die Forschungsübersicht in FRANKEMÖLLE, *Brief* 1, 94ff. und 110ff.

¹⁶ Gen 15,6 wird dabei wie folgt zitiert: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, "und Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet", abgesehen von Ἀβραάμ statt Ἀβραμ ein Zitat nach der Mehrzahl der Handschriften der Septuaginta.

¹⁷ So wurde die Schrift erfüllt, die sagt: "Abraham glaubte an Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" und, so fügt der Autor hinzu: "er wurde 'Freund Gottes' genannt." Hermeneutisch gesehen wird der Vers Gen 15,6 mit dem Beispiel der Paraphrase von Gen 22,1–14 ausgelegt, ein klarer Fall von der Auslegung der Schrift durch die Schrift.

heitlichen Traditionen, so Frankemölle,¹⁸ oder aus der von der synagogalen Schriftlesung und Interpretation beeinflussten jüdischen Bibelauslegung, so Dibelius,¹⁹ bereiten auch die Formulierungen ἐπληρώθη ἡ γραφή und ἐκλήθη uns Schwierigkeiten. Denn wie kann mit dem Beispiel der Bindung Isaaks nach Gen 22²⁰ (in Jak 2,21) über 15,6 gesagt werden, daß die Schrift *erfüllt* wurde?

Schon alleine durch den Umstand, daß der Begriff "Freund Gottes" nur einmal im Neuen Testament vorkommt, sind wir gezwungen, uns die Verwendung des Begriffes in den alttestamentlichen und zeitgenössisch-jüdischen Stellen anzuschauen. Diese begriffs- und traditionsge-schichtliche Übersicht soll daher als Grundlage eines zweiten Durchgangs durch den Text von Jak 2 dienen.

Daß dabei die Schriftauslegung, das genaue Verständnis der Bindung Isaaks und das Verhältnis zwischen "Glauben" und "Werken" im Vordergrund stehen, geht bereits aus deren zentraler Stelle in Jak 2,20–24 hervor. Zum Schluß geht es darum, was der Autor des Jakobusbriefes selbst unter der Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" verstanden haben dürfte.

III.8. Abraham als "Freund Gottes" im antiken Judentum

III.8.1. Abraham als 'Freund Gottes' in Jesaja 41,8

Das älteste Beispiel für die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" findet sich in Jes 41,8–10:

"Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, du Sproß Abrahams, meines Geliebten, den ich fest ergriffen habe von den Enden der Erde her und berufen von ihren Grenzen."²¹

Deutero-Jesaja beschreibt in der Heilszusage von Jes 41,8–13 (mit Anrede, Begründung und Folge) die Tiefe der Freundschaft zwischen Gott

¹⁸ FRANKEMÖLLE, *Brief 2*, 458–459.

¹⁹ DIBELIUS, *Brief*, 206ff.

²⁰ Zur Deutung der Bindung Isaaks nach Genesis 22, vgl. u.a. DAVIES; CHILTON, "Aqedah", 514ff.; VEIJOLA, "Opfer", 129ff. und SEGAL, "Akedah", 99ff.

²¹ Übersetzung nach der revidierten Übersetzung M. Luthers. Einleitung: KAISER, *Einleitung*, 241–247 und BLENKINSOPP, *History*, 207–224. Kommentare: ELLINGER, *Deuterojesaja 1* und LEENE, *Dingen*, der zu Recht (o.c., 77ff.) die Möglichkeit verwirft, daß (und zwar auf Grund einer Parallelität zwischen Jes 41,1–7 und 41,8–13) bereits in Vv. 1–7, wo von Kyros die Rede ist, eigentlich Abraham gemeint sei, wie der Targum, einige jüdische Ausleger sowie Luther und Calvin meinten.

und Abraham. Dabei betont er einen besonderen Aspekt dieser ganz von Gott ausgehenden Beziehung: Abraham, den er von den Enden der Erde auserwählt hat, hat in Gott den zuverlässigsten aller Freunde, den wahren Freund, und dies gilt auch für seine Nachkommenschaft.

Der Prophet²² will mit der Bezeichnung Abrahams als "mein (d.i. Gottes) Freund"²³ "das Gottvertrauen der Exilierten durch die Erinnerung an denselben Abraham und das, was dieser durch seinen 'Freund' erfuhr [...] stärken. Die Zeiten haben sich geändert, aber ihr Gott ist derselbe geblieben, der er von jeher war, Abrahams und in Abraham seiner Nachkommen Freund", so K. Elliger in seinem Jesaja-Kommentar.²⁴

Die Erwählung Abrahams ist also auf das Volk Israel übertragbar, von daher auch der Anfang von V. 8 mit "Israel, mein Knecht" und "Jakob, den ich erwählt habe" (ὃν ἐξελεξάμην).²⁵

III.8.2. 2. Chronikbuch 20,7²⁶

2. Chron 20,7 ist Teil des Gebetes Josafats (2. Chron 20,5–19), das er vor dem Sieg über die Moabiter und Ammoniter an Gott richtet, und in dem er die an Abraham ausgesprochene Landverheißung betont:

"Hast du, unser Gott, nicht die Bewohner dieses Landes vertrieben vor deinem Volk Israel und hast es den Nachkommen Abrahams, deines Freundes, gegeben für immer."²⁷

²² Er schrieb sein Buch, das die Kapitel über den "Knecht Gottes" (Jes 42,1–9; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12) enthält, zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft, und zwar kurz vor dem Untergang Babels zur Zeit Kyros, des "Gesalbten des Herrn" (Jes 45,1); so nach KAISER, *Einleitung*, 244. Vgl. zu Jes 41,8–9 ELLIGER, *Deuterjesaja* und KAISER, *Einleitung*, 246f.

²³ Nach dem Masoretischen Text "mein (d.i. Gottes) (liebender) Freund" (יְדִידִי; vgl. GESENIUS, *Wörterbuch*, 12f.), nach dem Targum Jonathan "mein Geliebter" (oder der von mir Geliebte; יְהִיבִי; vgl. JASTROW, *Dictionary*, 1467), nach der Septuaginta "den ich geliebt habe" (ὃν ἠγάπησα; Ind. Aor.), nach Aquila "mein Geliebter" (ἀγαπητοῦ μου), und nach Symmachus "mein Freund" (τοῦ φίλου μου).

²⁴ Vgl. ELLIGER, *Deuterjesaja* 1, 138.

²⁵ Mit der Formulierung ὃν ἠγάπησα (Aor. Ind.) dürfte zum Ausdruck gebracht sein, daß die Liebe zu und die Erwählung von Abraham zuerst ganz von Gott aus erfolgt ist. Nur von hier aus soll die Erwählung des Volkes Israels als Folge der Liebe Gottes zu Abraham verstanden werden. Vgl. auch DELITZSCH, *Jesaja*, 430f.

²⁶ Der Autor der 1. und 2. Chronikbücher (Paralipomena in der LXX) beschreibt in der Zeit des Übergangs vom 5. ins 4. Jh. v.Chr., so die ältere Auffassung, oder, bereits am Ende des 4. Jh.s v.Chr., so die Auffassung Japhets u.a. (zur Datierung vgl. JAPHET, *Chronicles* I, 23–28), die Geschichte Israels von ihrem Anfang über die Zeit der Könige David und Salomo bis hin zum Untergang Judas und der Zerstörung Jerusalems (586 v.Chr.).

Der Chronist steht hier mit der Überlieferung der Priesterschrift in Übereinstimmung, die ebenfalls die Landverheißung an Israel bekräftigt hat, und zwar im Rahmen der Hervorhebung des ewigen Bundes (ברית עולם) zwischen Gott und seinem Volk.²⁸

Darüber hinaus wird in Bezug auf die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes"²⁹ eine gewisse inhaltliche Nähe zu Jes 41,8 ersichtlich, wenn man bedenkt, daß die Formulierungen in Jes 41,8 und 2. Chron 20,7 in der LXX fast identisch sind: σπέρμα Αβρααμ, ὃν ἡγάπησα (Jes 41,8) und σπέρμα(τι) Αβρααμ τῷ ἡγαπημένῳ σου (2 Par 20,7); die Chronik fügt allerdings hinzu "für immer" (εἰς τὸν αἰῶνα).³⁰

Wenn dieser Vergleich zutreffen würde, basiert die Erwählung Abrahams und seiner Nachkommenschaft in 2. Chron 20,7, wie in Jes 41,8, auf einer ausschließlich von Gott ausgehenden Entscheidung, die nach 2. Chron nunmehr "für immer" gelten wird.³¹

III.8.3. Daniel 3,36–36 LXX

Auch in Dan 3,34–36 LXX, einem Teil der Zufügungen zu Dan 3,1–30 MT, des sogenannten *Gebetes Asarjas*,³² ist die Rede von Abraham τὸν ἡγαπημένον, daneben von Isaak τὸν δοῦλόν σου und Jakob τὸν ἄγιόν σου. Auch hier ist eine gewisse Nähe zu Jes 41,8 spürbar. Asarja beruft sich, während er im Feuerofen zu Gott betet, auf Abraham (der nach späteren rabbinischen Traditionen (z.B. BerR 44,13) ebenfalls aus dem "Feuerofen" in Ur in Chaldäa gerettet wurde), auf dessen Bund mit Gott und Gottes Verheißungen an ihn (Dan 3,34–36).³³

²⁷ Übersetzung nach der revidierten Lutherbibel.

²⁸ Von dem der Sinaibund nur der Anfang der Erfüllung der an Abraham getanen Verheißungen darstellt; vgl. CLEMENTS, zu אַבְרָהָם, in: *ThWAT* I, 61–62.

²⁹ Nach dem MT "deines, d.i. Gottes (geliebter) Freund (אהבך), nach der LXX "der (bis heute?) geliebt worden ist" (ὁ ἡγαπημένος, Perf. Pass.).

³⁰ Vgl. zu den eventuellen historischen Bezügen zwischen Deuteriojesaja und 2. Chronikbuch KAISER, *Einleitung*, 186ff.

³¹ Auch was die Landverheißung betrifft, geht es in 2. Chron 29,7, wie bei Gottes Bund mit Abraham nach Gen 15,7–20, um eine ausschließliche von Gott kommende "Selbstverpflichtung" (vgl. dazu NEEF, *Aspekte*, in: AVEMARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, 1–23, v.a. 8–9), so daß insgesamt für die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" in 2. Chron 20,7 geschlossen werden kann, daß es eine "Freundschaft" ist, die alleine auf Abrahams Erwählung und Gottes Entscheidung basiert, und die später auf das Volk Israel und die Landverheißung an Israel übertragen wurde.

³² Es stammt möglicherweise aus dem 3. Jh.v.Chr. und war ursprünglich auf Hebräisch verfaßt; vgl. NICKELSBURG, "Bible", in: *CRI* II.1, 149ff.

³³ In Ex 33,11 LXX wird Moses als "Freund Gottes" bezeichnet.

III.8.4. *Jubiläenbuch 19,9*

In Kapitel 19,9 des äthiopischen Jubiläenbuches wird Abraham ebenfalls "Freund Gottes" genannt.³⁴ In Kap. 19 wird – aufgrund einer Nacherzählung von Gen 23,1ff.³⁵ – beschrieben, wie Sara im Alter von 127 Jahren (d.i. 2 Jubiläen, 4 Jahrwochen und 1 Jahr; vgl. Jub 19,7) stirbt und von Abraham in Mamre (Hebron), wo er sich eine Grabstätte gekauft hat, begraben wird. Nach dem Autor war Saras Tod die letzte Versuchung in einer Reihe von zehn Versuchungen, mit denen Gott Abraham auf die Probe stellen wollte. In Jub 19,8–9 heißt es:

"Und dies ist die zehnte Versuchung, mit der Abraham versucht wurde. Und er wurde gefunden als glaubend, geduldigen Geistes. Und er sagte kein Wort über die Rede von dem Land, von dem der Herr gesagt hatte, er werde es ihm geben und seinem Samen nach ihm. Sondern er erflachte eine Stätte dort, daß er seinen Leichnam begrabe. Denn *er wurde als glaubend gefunden* (Gen 15,6). Und er wurde aufgeschrieben als *Freund des Herrn* (Jes 41,8) auf den Tafeln des Himmels."³⁶

Hier werden, neben Gen 23,1ff., in den Worten "er wurde als glaubend gefunden" und "Freund des Herrn" die Stellen Gen 15,6 und Jes 41,8 paraphrasiert und miteinander kombiniert. Die Absicht des Erzählers beschreibt J.C. Endres wie folgt: Statt um die Landverheißung geht es dem Autor jetzt um eine Charakterisierung Abrahams als eines trotz aller Versuchungen glaubenden Freundes Gottes.³⁷

³⁴ Das Jubiläenbuch, von dem Fragmente (allerdings ohne 19,9) in den Höhlen von Qumran gefunden wurden, ist in der Zeit nach dem makkabäischen Aufstand, aber noch vor 150 v.Chr. entstanden; vgl. BERGER, *Jubiläen*, 298–301; VANDERKAM, *Jubilees*, vi. Berger bezeichnet das Buch als eine Gesetzesverkündigung und Mahnrede, dessen Autoren sich mit einem Rückgriff auf die Vätertradition von den Heiden und vom Hellenismus absondern möchten: "Träger ist demnach eine antihellenistische priesterliche restaurative Reformgruppe, die sowohl mit den Asidäern als auch mit der kurz danach entstandenen Qumrangruppe in enger historischer Verbindung steht" (BERGER, o.c., 298).

³⁵ Vgl. ENDRES, *Interpretation*, 18ff.

³⁶ Übersetzung nach BERGER, o.c., 422.

³⁷ "In Jubilees the goal of the narration has shifted from 'validating the patriarchs' stake in the Land of Promise' (i.e., establishing their right to inhabit 'the land') to a characterization of Abraham as 'friend of God' who remained faithful in spite of all hardship (19:9). This author shifted his focus from the promise of land to the character of Abraham and his fidelity, which provides a clear model for imitation by the author's Jewish community"; ENDRES, *Interpretation*, 20. In Jub 30,20–21 findet sich der priesterliche Sitz im Leben des Jubiläenbuches bestätigt, indem nun auch von Levi gesagt wird, daß er ein Freund Gottes ist: "Und wir gedenken der Gerechtigkeit, die ein Mensch in seinem Leben getan hat. Und in allen Zeiten der Ewigkeit, bis zu tausend Geschlechtern bringen sie es hinauf. Und es wird ihm (so) ergehen und seinen Geschlechtern nach ihm. Und er ist

Das Bestehen der Versuchungen,³⁸ von denen nach Jub 19,9 der Tod Saras und nach anderen Stellen die Bindung Isaaks die schwierigste war,³⁹ ist mit der Erwählung und der Bekehrung Abrahams mehr oder weniger identisch. Diese bestandenen Versuchungen sind daher weniger als "Gesetzeswerke" zu betrachten, sondern eher als Martyrium, in dem der Glaube sich bewährt, wie z.B. später auch Hippolyt in seinem Daniel-Kommentar betont.⁴⁰

Abraham fungiert als derjenige, durch den die Erwählung Israels erst ermöglicht wurde, und zugleich als Paradigma, wie sie z.B. auch im Neuen Testament aufgegriffen wurde.⁴¹

III.8.5. *Damaskusschrift 3,1–4*

In der kurz vor 100 v.Chr. entstandenen essenischen *Damaskusschrift*⁴² 3,1–4 werden sowohl eigene, uns bereits bekannte Motive wie das des ewigen Bundes aufgegriffen als auch das Halten der Gebote als Voraussetzung für die Erwählung Abrahams hervorgehoben. Daß hier zwar die Gebote der Sinai-Tora gemeint sind, es sich dennoch vorrangig um den Willen Gottes (רצון), der in diesen Geboten seinen Ausdruck findet, handelt, geht bereits aus Gen 15 hervor,⁴³ trotzdem werden sie im Rahmen der kultischen Reinheitsideale der Essener einer "unreinen" vom Hellenismus (bzw. von den Hasmonäern in Jerusalem) beeinflussten Lebensweise nachdrücklich gegenübergestellt. Es heißt in CD 3,1–4:

"Darin sind die Söhne Noachs und ihre Familien in die Irre gegangen, sie sind deswegen ausgerottet worden. Abraham wandelte nicht darin und wurde als Fr[und ge]achtet (ויע [ל און]הב), weil er die Gebote Gottes hielt und nicht

aufgeschrieben als *Freund und Gerechter* auf den Tafeln des Himmels" (Übersetzung nach BERGER, o.c., 474). In der Bezeichnung "Freund und Gerechter" dürften wiederum Gen 15,6 und Jes 41,8 anspielen. Vgl. zu dieser Stelle ebenfalls ENDRES, *Interpretation*, 147ff.

³⁸ Die in Jub 19,9 erwähnten zehn Versuchungen (Land, Hungersnot, Reichtum der Könige, Raub der Frau, Beschneidung, Fortschickung des Ismael, Verstoßung der Hagar, Unfruchtbarkeit Saras, Tod Saras und Opferung Isaaks; vgl. Jub 14; 17,17; 18; 19,9) kehren nicht nur in den midrashartigen Erklärungen der haggadischen Literatur des rabbinischen Judentums wieder, sondern waren bereits in den jüdisch-hellenistischen Schriften ein beliebtes Motiv (vgl. z.B. ApoAbr(slaw) 8f).

³⁹ Vgl. z.B. 1. Makk 2,52; Jak 2,21 und LAB XXXII:1–4.

⁴⁰ Vgl. BERGER, in: *TRE* I, 373f. und Hippolyt, Comm. in Dan. II,37 (GCS I), Leipzig 1897, 115. Vgl. aber bereits 4. Makk 16,25 und LAB VI:11ff.

⁴¹ Vgl. z.B. Jak 2,21–23; Hebr 6,13–15; 11,17–19; Röm 4,13 und Gal 3,8; vgl. dazu weiter BERGER, o.c., 374 sowie weiter unten.

⁴² Die MSS entstammen der Zeit von 75 bis 50 v.Chr.

⁴³ Das Genesis-Apokryphon bricht gerade hier ab.

den Willen seines eigenen Geistes erwählte. Und er gab (sie) weiter an Isaak und an Jakob, die hielten (sie) und wurden aufgeschrieben als Freunde Gottes (אֲוֵבִים לֵאלֹהִים) und Teilhaber am Bund für immer.⁴⁴

Hier wird, was sich ebenfalls in Jub 30,20–21 beobachten läßt, Abrahams Freundschaft mit Gott auf andere Personen übertragen, z.B. auf Levi und die Propheten sowie hier⁴⁵ auf Isaak und Jakob.

Die in Jes 41,8 und 2. Chron 20,7 noch auf das ganze Volk Israel übertragbare und übertragene *Erwählung* Abrahams und Gottes Landverheißung an ihn werden jetzt, mit der Aufforderung zur *Torafrömmigkeit* verknüpft, auf einige wenige Personen beschränkt und mit einer besonderen Befähigung, Standhaftigkeit oder einem Geisteszustand verbunden.

Wir sehen also, wie sich im ersten Jahrhundert v.Chr. eine Wende abzuzeichnen beginnt, von einer eher beziehungsbezogenen zu einer mehr statusbezogenen Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes." Im weiteren Verlauf dieses traditionsgeschichtlichen Prozesses werden nun – in Sap 7,27, von Philo, in Jak 2,23 sowie in 1. Clem 10,1 und 17,1 – die Formen der Verben אָהַב bzw. ἀγαπάω aufgegeben, und es wird nun ganz auf die Bezeichnung φίλος τοῦ θεοῦ übergegangen, wie sie über die LXX höchstwahrscheinlich vom Griechentum übernommen wurde.

III.8.6. *Sapientia Salomonis* 7,27

In dem wohl im ersten Jh.v.Chr. in Ägypten (Alexandrien) entstandenen Werk "Sapientia Salomonis"⁴⁶ wird in 7,27 Abraham nicht mehr wörtlich genannt, auch wenn er implizit gemeint sein dürfte, wenn der Autor von den "Freunden Gottes" (φίλοι θεοῦ) spricht:

"Sie [d.i. die Weisheit] ist eins und vermag doch alles. Sie beharrt in sich selbst und erneuert doch alles, und in jeder Generation siedelt sie in fromme Seelen über und rüstet Gottesfreunde und Propheten aus."⁴⁷

⁴⁴ Übersetzung nach LOHSE, *Texte*, 71.

⁴⁵ Wie auch in gewisser Weise in Dan 3,34–36 LXX.

⁴⁶ In Sap 1–5 wird die Weisheit als Quelle des Lebens besungen (vgl. auch die Geschichte der Weisheit von Adam bis Josau in Sap 10–19) und in Sap 6–9 rät Salomo den Königen der Welt, die göttliche Weisheit zu suchen. Durch die vielen Anlehnungen an die griechische Rhetorik und Philosophie (Betonung der Tugenden, Glaube an die Unsterblichkeit der Seele) ist für die Landverheißung an Abraham kein Platz mehr.

⁴⁷ Übersetzung nach GEORGI, *Weisheit Salomos*, 428.

Diese "Freunde Gottes" sind die frommen bzw. gerechten Menschenseelen, die die ewige Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht ausrüstet, und zu denen Abraham ebenfalls gerechnet werden darf.⁴⁸

Nach D. Georgi handelt es sich bei der Aussage über die "Gottesfreunde und Propheten [...]" um eine Weiterentwicklung der Vorstellung von der Geistbegabung der Propheten.⁴⁹ Nach M.R. James wird die in Sap 7,27 verwendete Bezeichnung φίλοι θεοῦ unter Einfluß von Plato auf die Gerechten im allgemeinen bezogen.⁵⁰

III.8.7. Philo Alexandrinus

De Sobrietate XI (§ 56)

In "De Sobrietate" ("Über die Trunkenheit") XI (§ 55–56) deutet Philo "Herr und Gott" (κύριος καὶ θεός) als "Retter und Wohltuer" (σωτὴρ καὶ εὐεργέτης); ebenso spricht er von der Weisheit als Gottes Freund (φίλος) und führt als Beweistext Gen 18,17 an: "Wie könnte ich meinem Freund Abraham (Ἀβραάμ τοῦ φίλου μου) verbergen, was ich tun will?." In der Septuaginta liest der Vers allerdings: Ἀβραάμ τοῦ παιδός μου, aber es ist deutlich, daß Philo hier den παῖς als φίλος interpretiert, wie übrigens auch der Targum Yerushalmi zu Gen 18,17.⁵¹

De Migratione Abrahami IX (§§ 44–45)

In "De Migratione Abrahami" ("Über Abrahams Wanderung") IX (§ 44) wird Gen 15,6⁵² zitiert⁵³ und mit dem vorangegangenen Zitat von Gen 12,1ff. in Verbindung gebracht. Dabei unterscheidet Philo zwischen

⁴⁸ Es kann hier nicht weiter darauf eingegangen werden, mit welchen Bildern, Epitheta und Deutungen Abraham unter Einfluß des Hellenismus sonst noch versehen wurde, wie etwa Abraham als Lehrer der Astrologie, als König, als Erfinder des Saatpflugs, als Erfinder der Wissenschaft, als Offenbarungsträger oder gar als Ahnherr der Spartaner. Vgl. dazu u.a. die Eintragungen zu "Abraham" im Index von HENGEL, *Judentum*, 648.

⁴⁹ GEORGI, *Weisheit*, 428f., Anm. zu 27.

⁵⁰ Die φίλοι τοῦ θεοῦ sind "applied to the faithful generally, and likewise in Philo, *Fragment* ii. p. 652, πᾶς σοφός θεοῦ φίλος. This application of the phrase may be due to Plato, *Legg.* iv. 8, where the wise man is said to be θεῶ φίλος"; so JAMES, *Book*, 126, Anm. zu 9.

⁵¹ Vgl. das Zitat in Leg. All. III:viii; im MT fehlt die Bezeichnung, aber der Targum Yerushalmi zu Gen 18,17 liest ebenfalls אַבְרָהָם.

⁵² Daß Philo Gen 15,6 insgesamt fünfmal zitiert, zeigt, wie beliebt dieser Vers bei ihm ist; so in Leg. All. III:lxxxi; Quis Rer. XVIII; De Mut. XXXV und De Abr. XLV. Vgl. dazu auch BETZ, *Galatians*, 139–141.

⁵³ Und zwar wie folgt: ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ θεῷ.

Gegenwart und Zukunft und sagt, daß es in Gen 12,1ff. nicht heißt: ἦν δέικνυμι, "den ich (dir) zeige", sondern ἦν σοι δείξω, "den ich dir zeigen werde", denn die Worte beinhalten eine Prophetie (§ 43).

Ebenso verhält es sich mit der Seele, die Gott glaubt: dies geschieht nicht durch eine vollzogene Tat, sondern durch die Erwartung auf das, was kommen wird. Der Glaube erreicht mit der Hoffnung auf das, was vorhergesagt worden ist, ein vollkommenes Gut (ἀγαθὸν τέλειον) wie aus dem Beispiel von Abraham in Gen 15,6 hervorgeht (§ 44).

In § 45 lesen wir dann, daß die Weisheit nicht eine Sache des Besitzes, sondern der Einsicht ist. Abraham ist – wie auch Moses – einer der "Freunde Gottes" (φίλοι τοῦ θεοῦ), weil er mit seiner kontemplativen Lebenshaltung nahe an Gott und an der Weisheit war.⁵⁴

III.8.8. *Apokalypse Abrahams (slawisch) 9,6 und 10,6*

In der Apokalypse Abrahams ist zwischen einer Haggada über Abrahams Bekehrung zum wahren Gott (Kapitel 1–8) und einem Midrash über Gen 15,9–11 (Kapitel 9–31) zu unterscheiden.⁵⁵ In ApkAbr 9,5 nimmt die Nacherzählung der Abraham-Legende eine apokalyptische Wendung, wenn unter Hinweis auf Gen 15,17 Gott zu Abraham sagt: "In diesem Opfer werde ich die Äonen darbieten" (nämlich um sie dir zu erklären).

Nach dieser apokalyptischen Wendung wird Abraham zuerst in ApoAbr 9,6 mit einem Zitat von Jes 41,8 ("Und ich habe dich meinen Freund (Geliebten) genannt") angesprochen, und dann in ApoAbr 10,6 mit: "Stehe auf, (Abraham), Freund des Gottes, der dich liebgewonnen hat, menschliches Zittern soll dich nicht umfassen!".⁵⁶

⁵⁴ Vgl. dazu auch VIII (§§ 39f.) und IX (§§ 46f.). In "De Migratione Abrahami" IX findet sich demnach eine kombinierte Auslegung der "Vorhersage Gottes" in Gen 12,3 und des "Glaubens in die Vorhersage Gottes" in Gen 15,6, eine Kombination und Auslegung von Schriftstellen, die sich sonst nur in Paulus' Brief an die Galater 3,6–14 finden. Philos Definition der Pluralform φίλοι τοῦ θεοῦ ist vergleichbar mit der im etwa gleichzeitig entstandenen Sap 7,27.

⁵⁵ Die Einteilung in 31 Kapitel geht auf Bonwetsch zurück; vgl. dazu auch RUBINKIEWICZ, "Apocalypse", 687. Die beiden Teile der Apokalypse bilden eine Einheit; so PHILONENKO, *Apokalypse*, 416–417 und RUBINKIEWICZ, "Apocalypse", 682. Abraham-Legenden finden sich auch in Jub 11; Jos. Ant I § 154; BerR 38,19 u.a.

⁵⁶ Übersetzung nach PHILONENKO, o.c. 193. In 10,6 dürften sowohl die MT-Version (אֲרָבְרָם) als auch die LXX-Übersetzung von Jes 41,8 (ὁν ἠγάπησα) anklingen. Ansonsten scheinen wir hier ein frühes Beispiel der späteren rabbinischen Erklärung vor uns zu haben, in der "aus Furcht" mit "aus Liebe" gleichgestellt wird (vgl. z.B. bSota 31a).

Wichtig ist v.a., daß die altbulgarischen Worte für “ich habe dich meinen Geliebten genannt“ (*тя любовника моего нарекох(ъ)* und “Freund Gottes, der dich geliebt hat“ (*друже б(о)жи възлюблешаго тя*)⁵⁷ zweimal auf eine Form von ἀγαπάω bzw. *ꙗꙗꙗ*, und einmal auf den Begriff φίλος zurückzuführen sind. Dies ist nicht nur ein Argument für den überwiegend semitischen Ursprung der Apokalypse Abrahams und seiner späteren griechischen Bearbeitung, sondern auch dafür, daß im 1. Jh. n.Chr. eine Form von ἀγαπάω neben dem Begriff φίλος verwendet werden konnte und wurde.

III.8.9. Testament Abrahams (griechisch) 1,1; 2,2 und 8,2

In der griechischen Version des Testamentes Abrahams, nach Sanders zwischen 75 und 125 n.Chr. in Ägypten entstanden,⁵⁸ wird Abraham dreimal “(wahr) (geliebter) Freund Gottes (des Himmlischen)” genannt, in TestAbr 1,1; 2,2 und 8,2.⁵⁹ Auch hier gibt es sowohl eine Form von ἀγαπάω als auch den Begriff φίλος. Die Bezeichnungen “Frommer Abraham“ (TestAbr 13,1) und “Gerechtester Abraham“ (13,6) dürften an Gen 15,6 angelehnt sein.

Zum Kontext der Bezeichnungen “Geliebter“ und “Freund“ sei angemerkt, daß Abraham – in ApoAbr zwar als Apokalyptiker bzw. als jemand, der Offenbarungen empfängt und Himmelsreisen erlebt – sowohl in ApoAbr als auch in TestAbr überwiegend als Kündler des wahren Gottes dargestellt wird. Die “Liebe“ Abrahams zu Gott wird dabei vorrangig als Abrahams Suche nach dem wahren Gott (ApoAbr(slaw) 9,6), dem Schöpfer von Himmel und Erde (ApoAbr(slaw) 10,6), dem Gott, den er auch finden wird (TestAbr(gri) 1,1) und weswegen er gelobt wird (TestAbr(gri) 2,2), verstanden.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. RUBINKIEWICZ, *Apocalypse*, 124ff.

⁵⁸ SANDERS, “Testament“, *OTP* 1, 871–902, v.a. 874f. Vgl. auch JANSSEN, *Testament*, 193–256.

⁵⁹ In TestAbr 1,1: τὸν ἡγαπημένου μου φίλου (“meinen geliebten Freund“), in 2,2: φίλε γνήσιε τοῦ ἐπουρανίου (“wahrer Freund des Himmlischen“) und 8,2: ὁ φίλος σου (“dein Freund“). Vgl. auch JANSSEN, o.c., 206, Anm. 49; 208, Anm. 58 und 221f.

⁶⁰ Dabei werden im Einklang mit der Abraham-Erzählung in Genesis in TestAbr 8,2 die Verheißungen Gottes an Abraham nicht vergessen, sondern ständig erwähnt. Vgl. TestAbr 8,2: “Da sprach Gott zu dem Archistrategen Michael: ‘Gehe noch einmal zu meinem Freund Abraham und sage ihm folgendermaßen: Das sagt der Herr, dein Gott, der dich hineinführte in das Land der Verheißung, der dich gesegnet hat über den Sand des Meeres und über die Sterne des Himmels, der den Leib der Sara öffnete, die unfruchtbar war, und der dir die Frucht des Leibes im Alter, den Isaak, schenkte. Amen, ich sage dir, ich werde dich fortwährend

III.8.10. *Mishnah, Avot 5,3.19 und 6,1*

In der Mishnah, Traktat Avot 5,3.19 und 6,1⁶¹ wird Abraham dreimal im Zusammenhang mit der Liebe erwähnt, allerdings ohne daß dabei Jes 41,8 zitiert wird.⁶² In mAv 5,3 ist von der "Liebe" im Sinne des "Respektes" (oder der Furcht) Abrahams vor Gott (תַּכְתּוֹ שֶׁל אַבְרָהָם) die Rede, und zwar auf Grund der zehn bestandenen Versuchungen. In mAv 5,19 wird mit einem Zitat von Prov 8,21 gesagt, daß "diejenigen, die mich lieben" (אֲהִבֵּנִי) die "Schüler unseres Vaters" sind, und sowohl diese als auch die künftige Welt beerben werden. In mAv 6,1 sagt R. Meir, daß derjenige, der sich mit dem Studium der Tora beschäftigt, die ganze Welt beerben wird. Er wird u.a. "Freund" und "Geliebter Gottes" sowie "Geliebter des Menschheit" (רַע אֱהוּב אֱהוּב אֶת הַמָּקוֹם אֱהוּב אֶת) (הַבְּרִיּוֹת) genannt.

Somit wird in mAvot nicht nur Abraham "Freund Gottes" genannt, sondern jeder, der sich in seine Fußstapfen tritt und nach dem Willen Gottes handelt. Abraham ist somit vorrangig "unser Vater", den es nachzuahmen gilt.

III.8.11. *Sifre Numeri §§ 42 und 115*

In Sifre Numeri⁶³ § 42 zu Num 6,26 lesen wir:

*"Der Herr erhebe sein Angesicht auf dich. In der Stunde, da du stehst und betest. Denn es heißt: 'Und Gott sprach zu Lot: Siehe, ich nehme Rücksicht auf dich' (Gen 19,21). Und die Dinge ergeben einen Schluß vom Leichterem auf das Schwerere: Wenn ich auf Lot Rücksicht genommen habe, um Abrahams, meines Freundes, willen, sollte ich (da) nicht (erst recht) auf dich Rücksicht nehmen deinetwegen und deiner Väter wegen?"*⁶⁴

Hier wird Abraham entweder mit einer Anspielung auf Jes 41,8 oder bereits fest titulierte "Freund Gottes" (אַבְרָהָם אֱהוּבִי) genannt. Der Sinn des Absatzes ist klar: wegen Abrahams Verdienst wird nicht nur Lot (und zwar nach Gen 19,17), sondern auch ganz Israel gesegnet, denn mit "dich" ist das Volk Israel, das in Num 6,26 angesprochen wird, gemeint.

segnen und deinen Samen immer mehr vermehren, und ich werde dir alles geben, was du von mir bitten wirst, denn ich bin der Herr, dein Gott, und außer mir ist kein anderer"; Übersetzung nach JANSSEN, o.c., 221f.

⁶¹ Text und Übersetzung nach HOFFMANN, *Nesikin*, 351f.360.

⁶² Dies ist nicht ungewöhnlich, wenn man bedenkt, daß die Mishnah kaum Bibellstellen zitiert.

⁶³ Text: HOROVITZ, *Siphre*; Übersetzung: KUHN, *Sifre*.

⁶⁴ Übersetzung nach KUHN, o.c., 128.

In Sifre Numeri § 115 zu Num 15,41 wird Num 15,41, „*Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Lande Ägypten geführt hat*“ u.a. aufgrund eines Königsgleichnisses erklärt:

„Ebenso hatte der Heilige, gepriesen sei er, als er die Nachkommen seines Freundes Abraham auslöste, sie nicht als Söhne, sondern als Sklaven ausgelöst.“ [...] „Er sagte zu ihnen: Ihr seid meine Sklaven! Zu diesem Zweck habe ich euch ausgelöst: zu dem Zweck, daß ich (Gebote) erlassen und ihr (sie) erfüllen werdet!.“⁶⁵

In diesem Text, zu dem es keine Parallele gibt, wird einerseits in der Bezeichnung Abrahams als „Freund Gottes“ Jes 41,8 paraphrasiert (es sei denn, daß wir es auch hier bereits mit einem Titel zu tun haben), andererseits wird auf einen weiteren Aspekt des Glaubens Abrahams (und Israels) angespielt, daß man nämlich die Gebote des Herrn sowohl aus Furcht (Hiob) als auch aus Liebe (Abraham) tun kann, denn wie aus dem Beispiel Abrahams hervorgeht, heißt „aus Furcht“ „aus Liebe.“

Ein weiterer Aspekt, der aus dem Gleichnis hervorgeht, ist, daß man die Gebote des Herrn durchaus auch aus Dankbarkeit tun kann, nämlich dafür, daß Gott Israel aus der Gefangenschaft befreit hat, wie damals Abraham aus Ur der Chaldäen.

Zum Schluß dürfte auch das Erwählungsmotiv aus Jes 41,8 eine Rolle spielen, denn es wurde ja Israel aus Ägypten befreit, und nicht ein anderes Volk.⁶⁶

III.8.12. *Midrash Rabba* 44,3

In BerR 44,3 findet sich ein Beispiel der homiletischen Verwendung der Kombination der Zitate von Gen 15,6 und Jes 41,8, wie sie dem Prediger im synagogalen Lesezyklus vorgelegen haben dürfte. In der 44. Parasha folgen mehrere Auslegungen zu Gen 15,1ff., von denen eine wie folgt lautet:

„Oder in Verbindung mit Jes. 41,8–13: 'Und du Israel mein Knecht, Jacob [den ich erwählt habe, du Sproß Abrahams, meines Geliebten, den ich fest ergriffen habe] von den Enden der Erde' d.i. von Mesopotamien und den Umgebenden 'und von ihren Säumen' d.i. von den namhaftesten (ausgebreitetsten) Ländern 'berief ich dich' d.i. ich bestimmte dich, 'dich erwähle ich und verwerfe dich nicht' mit Abraham; 'fürchte dich nicht! denn ich bin mit dir'.“⁶⁷

⁶⁵ Übersetzung nach AVEMARIE, *Tora*, 181.

⁶⁶ Anders bei AVEMARIE, o.c., 182–184.

⁶⁷ Übersetzung nach WÜNSCHE, *Midrasch*, 201f.449.

Daß es zwischen Abrahams "Gottesfurcht" (Gen 22,12) und seiner "Liebe zu Gott" (Jes 41,8) keinen Unterschied gibt, zeigt uns auch bSota 31a: "Gott Fürchten heißt bei Abraham: aus Liebe."

Im rabbinischen Judentum findet sich die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" eher selten. Sie wird alleine vom Verb **נחם** abgeleitet und bezeichnet somit eine lebendige Beziehung und keinen Status zwischen Abraham und Gott. Sie gründet daher auf Liebe, Furcht und Glauben im Sinne von Vertrauen, und nicht auf einer besonderen Begabung, Befähigung oder einem Verdienst. Diese Beziehung ist so eng wie die Beziehung zwischen zwei Freunden oder Geliebten und daher grundsätzlich partnerschaftlich.

Dabei ist Abraham kein fernes Ideal im Sinne eines φίλος τοῦ θεοῦ, sondern repräsentiert eine Lebenshaltung, die für jeden (aus Israel), der eine solche Beziehung anstrebt, erreichbar ist. Diese Lebenshaltung hängt aufs engste mit dem Studium der Tora, d.i. Gottes Willen, und seiner Umsetzung in dem Gebot der Liebe zusammen und wird von Gott sowohl mit jetzigem als auch künftigem Heil erwidert.⁶⁸

III.9. Abraham als "Freund Gottes" im Neuen Testament

Nachdem wir nun in dem begriffs- und traditionsgeschichtlichen Überblick die verschiedenen mit der Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" verbundenen Aspekte zur Kenntnis genommen haben,⁶⁹ stellt sich die Frage, wie Abraham als "Freund Gottes" im Neuen Testament (und im frühen Christentum) verstanden wurde.

Hier ergibt sich jedoch das bereits erwähnte Problem, daß der Begriff φίλος (τοῦ) θεοῦ im Neuen Testament nur einmal, und zwar in Jak 2,23 (und sonst nur noch in 1. Clem 10,1 und 17,2) begegnet.⁷⁰ Um

⁶⁸ Vgl. auch AVEMARIE, *Tora*, 530ff.

⁶⁹ Abrahams Liebe zu Gott, Gott hat Abraham auf die Probe gestellt und erwählt, die Landverheißung und die Verheißung, daß aus Abraham ein großes Volk entstehen wird, Abraham gehört mit Moses und den Propheten zu den "Weisen Gottes."

⁷⁰ Die Verwendung der Abraham-Figur im Neuen Testament läßt folgende Schwerpunkte erkennen: Ausschließlich in den Evangelien finden sich die Vorstellungen von Abraham als Vater/Ahnherr Jesu Christi (Mt 1,1.2.17 und Lk 3,34) und Abraham, der (mit den Gerechten) im Himmelreich sitzt (Mt 8,11; 22,32 (Ex 3,6); Mk 12,26 (Ex 3,6); Lk 13,28; 16,22–25.29–30 und 20,37). Ausschließlich bei Paulus, im Hebräerbrieft und im Jakobusbrieft findet sich das Motivfeld von Abrahams Glaube und seiner Werke sowie darin zentral die Bindung Isaaks (Röm 4,2.3.9 (Gen 15,6).13.16; Gal 3,6 (Gen 15,6); Hebr 11,8.17 und Jak 2,21.23). Quer durch das Neue Testament, mit Ausnahme von 1. Kor. Eph., Kol,

einen Vergleich zwischen Jak 2,23 und anderen relevanten neutestamentlichen, v.a. paulinischen Stellen dennoch zu ermöglichen,⁷¹ sollen im folgenden die sonstigen Motive aus Jak 2,20–24 vergleichend herangezogen werden. Diese Motive (bzw. Aussagen und Traditionen) sind:

- a. das Verhältnis zwischen Glauben und Werken (Jak 2,20.22.24);
- b. die Bezeichnung Abrahams als "unser Vater" (Jak 2,21);
- c. die Bindung Isaaks (Gen 22,1ff. in Jak 2,21);
- d. die Rechtfertigung aus dem Glauben (Gen 15,6 in Jak 2,23)

a. Was das Verhältnis zwischen Glauben und Werken betrifft, ist die theologische Aussage des Autors nicht als anti-paulinisch zu bewerten, wie immer wieder behauptet wird.⁷²

Es geht ihm nicht um die Heilsnotwendigkeit der Gesetzeswerke, sondern um das Handeln, das aus dem Glauben erfolgt, und das mit dem Begriff νόμος βασιλικός, dem Zitat von Lev 19,18b (Jak 2,8; vgl. auch Gal 5,14!) und der Liebe zu Gott, wie das Beispiel von Abraham zu verstehen ist, definiert wird.⁷³ Dieser "Akt des Glaubens", in dem der Glauben vollendet wird, zieht sich nicht nur als roter Faden durch das ganze 2. Kapitel, sondern ist auch für das Verständnis der Verse 20–24 von entscheidender Bedeutung.

b. Die Bezeichnung Abrahams als "unser Vater" findet sich außer in Jak 2,21 überwiegend bei Paulus (Gal 3,7.9.29; Röm 4,1–16):⁷⁴ Abra-

Phil, Phlm, 1., 2., 3. Joh, Jud, 2 Petr und Apk, ist noch auf die folgenden Vorstellungen hinzuweisen: Gottes Bund mit Abraham und seine Verheißungen an ihn (Lk 1,55.73; Apg 3,(13.)25 (Gen 22,18); 7,2ff. (Gen 12,1; 15,13–14); 7,17; Röm 4,16 (Gen 17,5); Gal 3,8 (Gen 12,3).14.16.18.29; Hebr 6,13; 7,6 und 11,8), Abraham als Vater sowohl derjenigen nach der Beschneidung als auch derjenigen nach dem Glauben (Lk 3,8; Joh 8,33.37.39; Apg 13,26; Röm 4,1.16; 9,7; Gal 3,7.9.29; Hebr 2,16 und 7,5.9. Vgl. auch Joh 8,52–53.56–58) und sonstiger Gebrauch wie z.B. Abraham als Vater einer namentlich genannten Person oder in Verbindung mit einer weiteren biblischen Figur (Lk 13,16 (einer Frau, die 18 Jahre krank war); Gal 4,22 (Isaak und Ismael); Lk 19,9 (Zachäus); Röm 11,1; 2. Kor 11,22 (Paulus); Hebr 7,1.2 (Abrahams Begegnung mit Melchisedek) und 1 Petr 3,6 (Abraham und Sara)).

⁷¹ Die theologische Relevanz eines Vergleiches von Jakobus mit v.a. Paulus geht aus den (reformatorischen) Fragen nach der Einheit und der Mitte der Schrift hervor. Vgl. zum Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus v.a. auch BINDEMAN, "Weisheit", 209ff.

⁷² Gegen DIBELIUS, *Brief*, 203f., v.a. aber gegen den Beitrag von LAUTENSCHLAGER, "Gegenstand", 163–184.

⁷³ Vgl. dazu auch STUHLMACHER, *Theologie* 1, 96ff.

⁷⁴ Vgl. auch Apg 13,26; Hebr 2,16 und 7,5.9. Für die eher polemische Verwendung der Bezeichnung Abrahams als "euer Vater", vgl. Lk 3,8 und Joh 8,33.37.39 sowie Joh 8,52–53.56–58. Vgl. weiter DIBELIUS, *Brief*, 198; Forschungsgeschichtliches bei FRANKEMÖLLE, *Brief* II, 461ff.

ham ist sowohl der Vater der beschnittenen Juden als auch der Vater der Unbeschnittenen aus den Heidenvölkern, die an Christus glauben (Gal 3,6–9 und Röm 4,1ff.).⁷⁵

c. Was die Bindung Isaaks (Gen 22,1–19) betrifft, gibt es im Neuen Testament außer in Hebr 11,17–19 und vielleicht Röm 8,32⁷⁶ keine *direkten* christologischen Deutungen von Gen 22.⁷⁷

In Hebr 11,17–19⁷⁸ wird anhand des Beispiels aus Gen 22 der Glaube Abrahams (nach Hebr 11,1 definiert als die Zuversicht auf das, was man hofft, und das Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht) anhand der bestandenen *Versuchung* erklärt. Abraham besteht die Versuchung (und verläßt sich auf das, was er hofft, aber nicht sieht), weil er bei sich denkt, daß Gott mächtig genug ist, Isaak von den Toten zu erwecken, und deutet damit dessen (vorgesehenen) Tod als typologischen Verweis (παράβολή) auf die (allgemeine) Auferstehung. Die Bindung Isaaks war somit notwendig, um erstens Abrahams Glauben auf die Probe zu stellen und zweitens auf die Auferstehung der Toten bzw. auf die Möglichkeit der Erfüllung der Verheißung überhaupt hinzuweisen.

d. Die Rechtfertigung aus dem Glauben und das Zitat von Gen 15,6 ist wiederum v.a. für Paulus von entscheidender Bedeutung.⁷⁹ Für die Deutung von Gen 15,6 in Jak 2,20–24 ist es wichtig hervorzuheben, daß die Schrift aufgrund der Bindung Isaaks nach Gen 22,1ff. in Abrahams Glauben an Gott nach Gen 15,6 *erfüllt* wurde. Mit anderen Worten, Abrahams Glauben hat sich in der (auch nach anderen Traditionen wohl schwierigsten) bestandenen Versuchung, nämlich der Bindung Isaaks bewährt, aber der Glauben selber war bereits in Gen 15,6 (prädestinarianisch?) "vorhergesagt" und gerechtfertigt worden.⁸⁰

⁷⁵ Wenn auch Paulus' Argumentation Parallelen mit vergleichbaren Aussagen in der rabbinischen Literatur aufweist (Abraham als Vater der Juden und der Proselyten), so ist der entscheidende Unterschied dennoch, daß es bei Paulus dabei nicht alleine um den Glauben an Gott, sondern v.a. um den Glauben an den Gott, "der unsern Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten" (Röm 4,24–25), handelt.

⁷⁶ Vgl. auch Röm 4,16–25: Abrahams Glaube, die Bindung Isaaks und die Auferstehung der Toten! Vgl. zu diesem Problem ausführlicher bei DAVIES; CHILTON, "Aqedah", 529ff.

⁷⁷ Zur Verwendung des Akedat-Motivs im Judentum, vgl. o.c., 514ff. Die Kombination von Gen 15,6 und Gen 22,1ff. findet sich sonst nur in 1. Makk 2,52. Auch der Begriff θυσιαστήριον ist im Neuen Testament eher selten; vgl. zu einer Gegenposition DAVIES; CHILTON, "Aqedah", 514ff. 529ff.

⁷⁸ Vgl. dazu v.a. HEGERMANN, *Brief*, 229–235 und SWETNAM, *Jesus*, 86ff.

⁷⁹ Für einen Vergleich zwischen Jakobus' und Paulus' Deutung von Gen 15,6 kommen am ehesten Jak 2,20–24, Gal 3,6–9 und Röm 4,11–12 in Betracht.

⁸⁰ Vgl. dazu auch MUSSNER, *Jakobusbrief*, 143: Gen 15,6 wird in Gen 22,1f. "erfüllt."

Für Paulus dagegen ist Abrahams Glauben an Gottes Verheißungen und seine Rechtfertigung nach Gen 15,6 ein *Typos*, daß diejenigen, die ohne Werke an Christus glauben, *genauso* (καθώς) wie ihr Vater Abraham gerechtfertigt werden (Gal 3,6–9).

Der Glaube, der Abraham in Jak 2,20–24 als einen besonderen und *vorbildhaften* Menschen auszeichnet, einen Menschen, der Gott so geliebt hat, daß er bereit war, seinen einzigen Sohn zu opfern, weist nach Paulus *typologisch* auf die Erfüllung der Verheißungen und damit auf Christus hin (vgl. Gal 3,16! und Joh 8,56–58).⁸¹

Die Bezeichnung φίλος (τοῦ) θεοῦ findet sich nur in Jak 2,23. Es stellt sich allerdings die Frage, ob Paulus sie hätte verwenden und überhaupt von Abraham als “Freund Gottes“ hätte sprechen können. Die Frage muß m.E. aus verschiedenen Gründen verneint werden. Erstens verwendet Paulus den Begriff φίλος überhaupt nicht und er würde auch nie von den “Weisen und Propheten Gottes“ als φίλου τοῦ θεοῦ sprechen.

Statt dessen verwendet er Formen des Verbes ἀγαπάω – die sich im Jakobusbrief wiederum kaum finden – und hätte demzufolge von Abraham als dem “Geliebten Gottes“ reden müssen. Zweitens, wenn Paulus statt vom “Freund“ vom “Geliebten Gottes“ gesprochen hätte, hätte er ihn auf irgendeine Weise mit einigen Aspekten des ganzen Bedeutungsspektrums des Begriffes, wie mit der Weisheit oder der Erwählung Abrahams und Israels, in Verbindung bringen müssen, aber dies würde m.E. seinen Ausführungen in z.B. Röm 4,1ff. widersprechen; statt dessen spricht er von Abraham als “unser Vater.“

Fazit des Vergleichs: Der Jakobusbrief spricht über die Liebe zum Nächsten und die Liebe zu Gott, wie sie im νόμος βασιλικός zum Ausdruck gebracht und z.B. in der Bindung Isaaks ersichtlich wird. Mit der Bezeichnung Abrahams als “unser Vater“ meint er Abraham als “Vater“ derjenigen, die in Christus sind. Mit seiner Deutung der Bindung Isaaks ist Jak 2,20–24 wie auch Hebr 11 ein Beispiel ihrer erst *später* einsetzenden “christologisierenden“ Deutung. Auch für Jakobus ist Gen 15,6 für die Rechtfertigung aus dem Glauben ein Schlüsseltext, allerdings unter der Voraussetzung *seiner* Definition vom Glauben als Handeln im Glauben, wie in Abrahams Bereitschaft, seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern, *vorbildhaft* gezeigt wird.

⁸¹ Auf die theologische Verwendung des Motivs der “Bindung Isaaks“ in Paulus’ Rechtfertigungslehre kann hier nicht eingegangen werden, dennoch ist es bezeichnend, daß Paulus in Gal 3,16 Gen 22,18 zitiert (vgl. auch Röm 8,32) und m.E. in Gal 3,8 (wie in Röm 5,19) auf Jes 53,11 anspielt.

III.10. Die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" in Jak 2,20–24

Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Begriffes φίλος θεοῦ in Jak 2,23 ist die Definition des Autors vom Glauben, der durch die Werke vollendet wird, und für den Abraham ein hervorragendes Beispiel ist. Abraham erfüllt damit auf den ersten Blick die Funktion eines *Vorbildes*, mit der eine gewisse Nähe zum Bedeutungsfeld desselben Begriffes im *hellenistischen Judentum*, bes. bei Philo und in Sapiaientia Salomonis,⁸² hergestellt wäre, allerdings ohne den *weisheitlichen* Aspekt wie aus dem gleich darauffolgenden Beispiel von Raḥab in Jak 2,25 hervorgeht.

Da es in Jak 2,20–24 nicht *direkt* um Abrahams Bund mit Gott, die Erwählung Israels oder die Erfüllung der Gebote der Sinai-Tora und demzufolge um die *Torafrömmigkeit* Abrahams geht, sind etwaige Vergleichsmöglichkeiten zum Jubiläenbuch und zu den Qumran-Schriften eher nicht gegeben.

Die Möglichkeiten eines Vergleichs mit anderen Abraham-Vorstellungen des palästinischen Judentums sind aber insofern vorhanden, daß sich die Kombination von Gen 15,6 und Gen 22,1ff. in 1. Makk 2,52 findet, die Kombination von Gen 15,6 und Jes 41,8⁸³ von der synagogalen Seder-Ordnung vorgegeben sein dürfte, und auch im rabbinischen Judentum Abraham die Funktion eines *Vorbildes* erfüllt und seine Glaubenshaltung auf ganz Israel übertragbar ist.⁸⁴ Für letzteres spricht im Jakobusbrief die Heranziehung des Beispiels von Raḥab, die im rabbinischen Judentum als erste Proselytin überhaupt gilt (vgl. z.B. bMeg 14b).

Daß es dem Autor dennoch nicht nur um eine bloße Übernahme (weisheitlicher?) Traditionen aus dem hellenistischen oder bestimmter Abraham-Vorstellungen aus dem palästinischen Judentum geht, sondern er sich durchaus um deren *christliche* Deutung bemüht, zeigt zum einen sein übergroßes Anliegen, seine Leser zu "Tätern des Wortes" (Jak 1,22) zu erziehen sowie die Verwendung des Akedat-Motivs, und zum andern ein mit den drei Aorist Passivformen "es wurde (die Schrift) erfüllt",⁸⁵ "es wurde (Abraham) zur Gerechtigkeit gerechnet"

⁸² Sap wird in Jak übrigens ausgiebig zitiert.

⁸³ Vgl. Jub 19,9; Jak 2,23; 1. Clem 10,1 und Ber 44,3 und MANN, *Bible*.

⁸⁴ Zu dem in diesem Rahmen relevanten Begriff der "corporate personality" vgl. EGO, "Abraham", in: AVEMARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, 35.

⁸⁵ Vgl. dazu SCHLATTER, *Brief*, 202: "Nun erst wird mit den palästinischen Formeln ἐπληρώθη ἡ γραφή und ἡ γραφή λέγουσα Genes. 15,6 in die Betrachtung hineingestellt", und DIBELIUS, *Brief*, 201–203: "Gottesspruch."

und "er wurde (Freund Gottes) genannt" vorausgesetztes theologisches Schema bzw. eine theologische Aussage, denn die Aorist Passivformen weisen auf ein Gottesurteil hin.⁸⁶

Zum ersten Punkt sei angemerkt, daß die Heranziehung der Bindung Isaaks als Schriftbeweis für Abrahams Handeln im Glauben ihn eindeutig als "geliebten Freund Gottes" identifiziert,⁸⁷ und nicht als einen der "Weisen Gottes" wie auch Moses und die Propheten bei Philo und in Sap 7,27 (vgl. auch Jak 2,5!).⁸⁸

Zum zweiten Punkt sei gesagt, daß Abrahams handelnder Glauben auf etwas bereits Geschehenes hinweist, wobei die Aorist Passivformen (ἐπληρώθη, ἐλογίσθη und ἐκλήθη) ein göttliches Urteil über Abraham zum Ausdruck bringen.⁸⁹ Daß die Schrift mit Gen 22,1ff. in Gen 15,6 erfüllt wurde, setzt ein bestimmtes (christliches?) Schriftverständnis voraus,⁹⁰ so daß die Formulierung φίλος θεοῦ ἐκλήθη, "(Abraham) wurde zum geliebten Freund Gottes genannt (berufen?)" als Identitätsstiftend zu verstehen ist,⁹¹ wie ein Name jemandem überhaupt erst eine (auch zu Gott) beziehungsbezogene Identität verschafft.

Fazit: Wenn der Autor des Jakobusbriefes die Bezeichnung Abrahams als "Freund Gottes" aus dem hellenistischen Judentum übernommen hätte, dann höchstens in der Form,⁹² nicht aber dem Inhalt nach, wie auch in ApoAbr(slaw) 9,6 und 10,6 zu beobachten ist. Denn für ihn

⁸⁶ Vgl. dazu weiter unten.

⁸⁷ So auch in 1. Makk 2,52; vgl. weiter MUSSNER, *Jakobusbrief*, 145.

⁸⁸ Damit wäre auch das Fehlen des Artikels erklärt, denn die Formulierung φίλος θεοῦ könnte damit als Semitismus auf "יְהוָה zurückgeführt werden.

⁸⁹ Dabei handelt es sich nach FRANKEMÖLLE, *Brief* II, 458 hier um einen "göttlichen Passiv": "Jakobus kann sein Glaubensverständnis aus der Schrift mit einem Gottesurteil über Abraham belegen, wie das 'göttliche Passiv' als Umschreibung des Wirkens Gottes bestätigt (nach R. Mosis 254–257 hätte es bereits in der jüngsten Stufe der hebräischen Bibelüberlieferung vorgelegen, was für die Fassung der Septuaginta unbestritten ist; nur letztere lag Paulus und Jakobus vor)."

⁹⁰ Vgl. zum christlichen Schriftverständnis den christlichen Charakter des Jakobusbriefes (Jak 1,1(.12.13.18.25.27) und 2,1: der "Glaube" ist der Glaube an Christus), und ferner sei angemerkt, daß die auf Abraham angewendeten Aorist Passivformen nicht nur im Kontrast zu den sonstigen Präsensformen in Jak 2,20–24 (wie Vergangenheit zu Gegenwart) stehen, sondern auch ihren christlichen Sinn erkennen lassen: Abraham wurde nicht nur *damals* gerechtfertigt, aus dessen Vorbild wir *jetzt* die Glaubenswahrheit erkennen können, sondern die Schrift, die damals über Abraham ein Gottesurteil verkündigte, kann dies auch jetzt über uns verkündigen, wenn wir die Partizip Präsensform λέγουσα in V. 23 so verstehen dürfen.

⁹¹ Nach MUSSNER, *Jakobusbrief*, 144 handelt es sich hier um ein Gottesurteil. Damit wäre der Erwählungsgedanke doch nicht völlig abwesend (vgl. auch Jak 1,12.18). Ebenso dürfte das Beispiel Rahabs aus Jos 2 (Jak 2,25) auf die Landverheißung an Abraham anspielen bzw. sie indirekt bestätigen.

⁹² Vgl. DIBELIUS, *Brief*, 202.

ist Abraham der berufene und gerechte "Geliebte Gottes", der bereit war, seinen einzigen Sohn zu opfern, und in dieser größten aller Versuchungen sich in seinem Vertrauen auf Gott bewährt hat.

Dieses Urteil über Abraham dürfte in letzter Konsequenz als konform mit Paulus zu bewerten sein, denn es bleibt nicht dabei, daß Abraham ein solches hervorragendes Beispiel vom Gottesvertrauen darstellt, sondern es wird durchaus auch zum Nachahmen empfohlen, wie z.B. aus Jak 2,25–26 (dem Beispiel von Rahab) hervorgeht.

III.11. *Zum Charakter des Jakobusbriefes*

So kommen wir zum Charakter des Jakobusbriefes, dessen Theologie am besten mit den Worten von Jak 1,22 umschrieben werden kann: "Seid aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein", dann stellen wir fest, daß es sich beim Jakobusbrief um eine pseudepigraphische Schrift handelt, die am Ende des ersten Jh.s n.Chr. von einem Judenchrist verfaßt wurde. Der Autor dürfte ein in der hellenistisch-jüdischen Welt aufgewachsener und zum christlichen Glauben übergetretener und gebildeter Mensch sein, der sowohl in der Weisheitsliteratur seiner Zeit zu Hause war als auch die in den synoptischen Evangelien überlieferten Traditionen und Worte Jesu sehr gut kannte, und sich darüber hinaus der sozialen Probleme einer Großstadt (Alexandrien?) bewußt war.⁹³

Das Abraham-Beispiel in Jak 2,20–24 wurde in dieser *christlichen Bearbeitung eines jüdischen Grundstocks* durch die auf der Zusammenstellung von Gen 15,6 und Jes 41,8 basierenden und tatsächlich auf jüdische Vorbilder zurückgehenden Bezeichnung Abrahams als "Gerechter" und "Freund Gottes" mit dem Akedat-Motiv aus Gen 22 christlich umgedeutet (tatsächlich christlich, denn die Zusammenstellung von Gen 15,6; Gen 22,1 und Jes 41,8 findet sich sonst nirgendwo in der zeitgenössisch-jüdischen Literatur). Aus Abrahams Bereitschaft, seinen einzigen Sohn (und mit ihm die ganze menschliche Nachkommenschaft) dem Gott seines Glaubens zu opfern (Gen 22,1ff.), erwies er sich als der Gerechte und von Gott Gerechtfertigte (Gen 15,6).

Oder anders formuliert: In dem Bestehen der Versuchung wurde sein prädestinarianisch bereits von Gott vorhergesehener Glaube, mit dem er

⁹³ Der pseudepigraphische Charakter des Briefes geht auch daraus hervor, daß den eher jüdisch-weisheitlichen Kapiteln Jak 2,2–5,20 ein eindeutig christliches, Jak 1,1–2,1, vorangesetzt worden sind, allerdings schreibt der Autor schon aus einem Guß.

von Anfang an bereits gerechtfertigt worden war, vollendet und mit der Bezeichnung "Freund Gottes" besiegelt. Insofern wirkt der Glaube tatsächlich mit und in dem Akt des Glaubens.

III.12. Bibliographie

- Art. Ἀβραάμ, in: *ThWNT* I, 7–9
 Art. ἀγαπάω, in: *ThWNT* I, 20–55
 Art. אָהַב, in: *ThWAT* I, 105–128
 AVEMARIE, F., *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55), Tübingen 1996
 AVEMARIE, F.; LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996
 BAASLAND, E., "Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes", in: *ANRW* II.25.5, 3646–3684
 BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen neutestamentlichen Literatur*, 5. Aufl. Berlin 1971
 BERGER, K., "Abraham II: Im Frühjudentum und Neuen Testament", in: *TRE* I, 372–382
 BERGER, K., *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II.3), Gütersloh 1981
 BETZ, H.D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979
 BETZ, O.; HENGEL, M.; SCHMIDT, P. (Hrsg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (FS O. Michel) (AGJU 5), Leiden 1963
 BINDEMAN, W., "Weisheit versus Weisheit. Der Jakobusbrief als innerkirchlicher Diskurs", in: *ZNW* 86 (1995), 189–217
 BLENKINSOPP, J., *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, Philadelphia 1983
 BONWETSCH, G.N. *Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer*, Leipzig 1897
 CHARLESWORTH, J.H., *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Tübingen-Louisville 1991
 CLEMENTS, R.E., "אֲבִרָהִם", in: *ThWAT* I, 53–62
 DAVIES, P.R.; CHILTON, B.D., "The Aqedah. A Revised Tradition History", in: *CBQ* 40 (1978), 514–546

- DELITZSCH, F., *Jesaja*, Nachdruck der 3. Aufl. Leipzig 1879, 5. Aufl. Giessen-Basel 1984
- DENIS, A.-M., *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Leuven 1987
- DIBELIUS, M., *Der Brief des Jakobus* (KEK 15), 6. Aufl. Göttingen 1984
- DILLMANN, A., *Lexicon Linguae Aethiopicae*, 1865, Nachdruck Osnabrück 1970
- EGO, B., "Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes", in: AVEMARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, 25–40
- ELLIGER, K., *Deuterocesaja. 1. Teilband: Jesaja 40,1–45,7*, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1989
- ENDRES, J.C., *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQ MS 18), Washington 1987
- EPSTEIN, I., *The Babylonian Talmud. Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, London 1935–1952, Nachdruck London 1961ff.
- FRANKEMÖLLE, H., *Der Brief des Jakobus 1–2* (ÖTK 17/1–2), Gütersloh 1994
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962
- GEORGI, D., *Weisheit Salomos* (JSHRZ III.4), Gütersloh 1980
- GINZBERG, L., *The Legends of the Jews. Translated from the German Manuscript by H. Szold I–VII*, Philadelphia 1909–1959
- HEGERMANN, H., *Der Brief an die Hebräer* (ThHNT 16), Berlin 1988
- HENGEL, M., "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik", in: *Tradition and Interpretation in the New Testament* (FS E.E. Ellis), Tübingen 1987, 248–278
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v.Chr.* (WUNT 10), 3. Aufl. Tübingen 1988
- HOFFMAN, D., *Ordnung Nesikin* (Mischmajot IV), Basel 1968
- HOROVITZ, H.S., *ספרי דבי רב ספרי על ספר במדבר וספרי ווטא* (Corpus Tannaiticum 3), Leipzig 1917, Nachdruck Jerusalem 1992
- JAMES, M.R., *The Book of Jubilees or Little Genesis*, Oxford 1902
- JAMES, M.R., *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited With an Introduction and Notes*, Cambridge 1892
- JANSSEN, E., *Testament Abrahams* (JSHRZ III.2), Gütersloh 1975
- JAPHET, S., *I & II Chronicles. A Commentary*, London 1993

- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Nachdruck New York 1985
- KAISER, O., *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh 1969, 4. Aufl. 1984
- KUHN, K.G., *Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri*, Stuttgart 1959
- LAUTENSCHLAGER, M., "Der Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief", in: *ZThK* 87 (1990), 163–184
- LECHNER-SCHMIDT, W., *Wortindex der lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament* (TANZ 3), Tübingen 1990
- LEENE, H., *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja*, Univ. Diss. Amsterdam 1987
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch*, 1964, 4. Aufl. Darmstadt 1986
- MANN, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms, and in the Structure of Midrashic Homilies I-II*, New York 1971
- MUSSNER, F., *Der Jakobusbrief* (HTJ 13.1), Freiburg, usw. 1964
- NEEF, H.-D., "Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie", in: AVE-MARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, 1–23
- NICKELSBURG, G.W.E., "The Bible Rewritten and Expanded", in: STONE, M.E., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRI II.1), Assen-Philadelphia 1984, 89–156
- OEGEMA, G.S., "Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit", in: AVE-MARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, Tübingen 1996, 229–261
- PETERSON, E., "Der Gottesfreund", in: *ZThK* 5 (1923), 161–202
- PHILONENKO-SAYAR, B.; PHILONENKO, M., *Die Apokalypse Abrahams* (JSHRZ V.5), Gütersloh 1982
- RUBINKIEWICZ, R., "Apocalypse of Abraham (First to Second Century A.D.)", in: *OTP* 1, 681–705
- RUBINKIEWICZ, R., *L'apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, Lublin 1987
- SANDERS, E.P., "Testament of Abraham", in: *OTP* 1, 871–902
- SCHNEEMELCHER, W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I-II, 5. und 6. Aufl. Tübingen, 1989–1990
- SCHLATTER, A., *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart 1956
- SEGAL, A.F., "The Akedah. Some Reconsiderations", in: CANCIK, H.; LICHTENBERGER, H.; SCHÄFER, P. (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion* (FS M. Hengel), Tübingen 1996, Band I, 99–116

- STRACK, H.L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926ff., Nachdruck 1982
- STRACK, H.L.; STEMBERGER, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7. Aufl. München 1982
- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992
- SWETNAM, J., *Jesus and Isaac. A Study in the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Analecta Biblica 94), Rom 1981
- VANDERKAM, J.C., *The Book of Jubilees 1–2* (CSCO 87–88), Louvain 1989
- VEIJOLA, T., "Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter", in: *ZThK* 85 (1988), 129–164
- WÜNSCHE, A., *Midrasch Bereschit Rabba* (Bibliotheca Rabbinica 1), Leipzig 1881

IV. PAULUS UND DIE APOKALYPTIK

IV.1. Einführung

Bevor wir uns im nächsten Kapitel mit der Rezeption und Weiterentwicklung historisch-eschatologischer Vorstellungen im Corpus Paulinum beschäftigen wollen, wird es hier um die Aufnahme und Adaption mystisch-spekulativer Vorstellungen bei Paulus gehen.¹ Dabei wollen wir insbesondere Paulus' Aufstieg in den Himmel nach 2 Kor 12,1–10 exegetisch, religionsgeschichtlich und theologisch untersuchen, indem wir die Stelle exegetisieren, die in ihr verwendeten Begriffen untersuchen, den von ihr gestellten Fragen nachgehen, sie, wenn möglich, im Rahmen der Gattung "Apokalypse" (bzw. der Untergattung "Himmelsreise") historisch einordnen und zum Schluß nach ihrer theologischen Ausrichtung befragen.

IV.2. Die Exegese von 2. Korinther 12,1–10

IV.2.1. Text und Fragestellung

Der Text von 2. Korinther 12,1–10 lautet in Übersetzung:²

"1.a. Gerühmt muß werden, obwohl es nicht nützlich ist; b. (so) werde ich zu den *Gesichten*³ und *Offenbarungen*⁴ des Herrn kommen: 2.a. Ich weiß von einem Menschen in Christus *vor vierzehn Jahren*,⁵ b. ob *im Körper*⁶, ich

¹ Zur Definition und Unterscheidung von historisch-eschatologischer und mystisch-spekulativer Vorstellungen sowie zur Gattung "Apokalypse", vgl. OEGEMA, *Hoffnung*, Teil I. Zur "Apokalyptik im Neuen Testament" vgl. auch MÜLLER, "Apokalyptik."

² Vgl. zur Einführung SCHNELLE, *Einleitung*, 96ff. Kommentare: BETZ, *2. Korinther*; BOUSSET, *II. Korintherbrief*; BULTMANN, *Brief*; DANKER, *II Corinthians*; FURNISH, *II Corinthians*; KLAUCK, *2. Korintherbrief*; LANG, *Briefe*; LIETZMANN, *Korinther*; MARTIN, *2 Corinthians*; MURPHY-O'CONNOR, *Theology*; WENDLAND, *Korintherbrief*; WINDISCH, *Korintherbrief*; WOLFF, *Brief* und ZEILINGER, *Krieg*.

³ ὀπτασία; in den echten Paulusbriefen ein Hapaxlegomenon.

⁴ ἀποκάλυψις; sonst nur in Röm 2,5; 8,19; [16,25]; 1 Kor 1,7; 14,6.26; 2 Kor 12,1.7 und Gal 1,12; 2,2. Die relevanten Stellen aus 2 Kor werden im folgenden hervorgehoben.

⁵ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων; vide Gal 2,1!

⁶ (ἐν) σώμα(τι); oft in Röm, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess; vgl. v.a. 2 Kor 4,10; 5,6.8.10; 10,10 und 12,2.3.

weiß es nicht, c. oder *außerhalb des Körpers*,⁷ ich weiß es nicht; (nur) Gott weiß es; d. dieser wurde *in den dritten Himmel*⁸ *entrückt*.⁹ 3.a. Und ich weiß von diesem Menschen, b. ob *im Körper*¹⁰ oder *außerhalb des Körpers*,¹¹ c. ich weiß es nicht; (nur) Gott weiß es, 4.a. daß er *ins Paradies*¹² *entrückt*¹³ wurde b. und *unaussprechliche Worte*¹⁴ *hörte*,¹⁵ c. die dem Menschen *nicht erlaubt*¹⁶ sind, *auszusprechen*.¹⁷ 5.a. Für diesen werde ich mich rühmen, b. aber für mich selbst werde ich mich nicht rühmen, c. wenn nicht in den Schwachheiten. 6.a. Denn wenn ich rühmen wollte,¹⁸ b. würde ich nicht töricht sein; c. denn ich würde die Wahrheit sagen. d. Ich halte mich jedoch zurück, e. damit nicht jemand mich höher achte f. über das hinaus, was er an mir sieht oder (was)¹⁹ er von mir hört. 7.a. Und zum Übermaß der Offenbarungen, b. (darum)²⁰ daß ich mich nicht überhebe, c. wurde mir einen Pfahl ins Fleisch gegeben, d. (nämlich) den Engel des Satans,²¹ e. damit er mich schlägt, f. damit ich mich nicht überhebe.²² 8.a. Darüber habe ich dreimal den Herrn gebeten, b. daß er von mir weiche. 9.a. Und er hat zu mir gesagt: b. 'Meine Gnade soll dir genügen, c. denn meine²³ Kraft ist in der Schwachheit stark'.²⁴ d. Am liebsten will ich mich dann vielmehr in meinen²⁵ Schwachheiten rühmen, e. damit die Kraft Christi in mir wohne. 10.a.

⁷ ἐκτὸς τοῦ σώματος.

⁸ ἕως τρίτου οὐρανοῦ; οὐρανός sonst in Röm 1,18; 10,6; 2 Kor 5,1–2; 12,2; Gal 1,8; Phil 3,20; 1 Thess 1,10 und 4,16.

⁹ ἀρπάζω; sonst in 2 Kor 12,2.4 und 1 Thess 4,17.

¹⁰ ἐν σώματι.

¹¹ χωρὶς τοῦ σώματος.

¹² εἰς τὸν παράδεισον; παράδεισος in den echten Paulusbriefen ein Hapaxlegomenon.

¹³ ἀρπάζω.

¹⁴ ἄρρητος ῥῆμα; ἄρρητος in den echten Paulusbriefen ein Hapaxlegomenon; ῥῆμα sonst nur in Röm 10,8.17.18 und 2 Kor 12,4.

¹⁵ ἀκούω sonst nur in Röm 10,14.18; 15,21; 1 Kor 2,9; 5,1 und 2 Kor 12,4.

¹⁶ οὐκ ἐξεστὶ; sonst nur in 1 Kor 6,12; 10,23 und 2 Kor 12,4.

¹⁷ λαλῆσαι von λαλέω; oft in Röm, 1 Kor, 2 Kor, 1 Thess; vgl. hier 2 Kor 4,13; 7,14; 11,17.23 und 12,4.

¹⁸ P 46: "Wenn ich will, ich werde mich rühmen."

¹⁹ So P 46, die zweite Hand von Ɑ, D*, Ψ, 0243, 0278, 1881, der Mehrheitstext und einige weiteren Traditionen.

²⁰ Weggelassen von P 46, D, Ψ, 1881, dem Mehrheitstext und dem syrischen Text in der Bearbeitung von Thomas von Harkel.

²¹ Auch: "den Engel Satan"; so die zweite Hand von Ɑ 2, die erste Hand von D, Ψ, 33, 1881, der Mehrheitstext und sy h.

²² Wohl als Doppelung von vielen HSS weggelassen, nicht aber von P 46, Ɑ 2, B, I (vid), Ψ, 0243, 0278, 1739(, 1881), dem Mehrheitstext und einigen weiteren Traditionen.

²³ Viele (spätere) Handschriften (Ɑ 2, A c, D 1, Ψ, 0243, 0278, 33, 1739, 1881, der Mehrheitstext, die syrische und boharische Textüberlieferung u.a.) lesen hier statt "eine": "meine"; d.i. Gottes; im Koine-Griechisch wohl überflüssig.

²⁴ Statt τελεῖται lesen viele HSS τελειοῦται.

²⁵ Einige HSS (B, 6, 81, 1175*, 1739 sowie die syrische und boharische Textüberlieferung) lassen μοῦ ("meinen") weg.

Darum habe ich Wohlgefallen an meinen Schwachheiten, b. an Mißhandlungen, (und)²⁶ an Nöten, an Verfolgungen und (an)²⁷ Bedrängnissen, c. um Christi willen; d. denn wann immer ich schwach bin, e. gerade dann bin ich stark.“²⁸

Aufgrund dieses auf dem ersten Blick eher unverständlichen Textes des Apostels Paulus wollen wir uns drei *inhaltlichen* Fragestellungen zuwenden:

1. Wo war Paulus?
2. Was hat Paulus gehört?
3. Was hat Paulus erlebt?

Zur Beantwortung dieser inhaltlichen Fragen sind die relevanten Passagen aus dem Neuen Testament sowie aus der antiken jüdischen und aus der hellenistischen Welt *begriffs- und religionsgeschichtlich* zu untersuchen.²⁹ Dabei wird es uns jedoch v.a. darum gehen, anhand dieser Fragen und deren Ergebnissen zu einer *theologischen* Auslegung von 2 Kor 12,1–10 zu kommen. Die *theologisch* relevanten Fragen, die hier zu stellen sind, lauten:

4. Welche Funktion haben die Gesichte und Offenbarungen in der Theologie des Apostels Paulus?
5. Wie verwendet Paulus die Gesichte und Offenbarungen in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern?
6. Wie verhält sich der Inhalt der Gesichte und Offenbarungen zum Kerygma?

Da die Frage nach dem Zusammenhang zwischen 2 Kor 1–9 und 10–13 sowie die Frage nach der Identität der “Gegner“ in der Exegese eine überaus große Rolle spielen, werden wir uns allerdings zuerst diesen beiden Einleitungsfragen zuwenden müssen.

IV.2.2. *Der Anlaß von 2. Korinther 10–13 (11,16–12,10)*

Aufgrund eines auch für die folgende Untersuchung relevanten Zusammenhanges zwischen 2 Kor 1–9 und 2 Kor 10–13,³⁰ geht es hier zu-

²⁶ So P 46 und $\aleph^*$.

²⁷ So $\aleph^*$ a, A, D, F, G, Ψ , 33, der Mehrheitstext u.a.; (umgestellt von 0243, 0278, 630, 1739, 1881); P 46, $\aleph^*$, B, 104, 326, 1175, 1739, 2464 u.a. lassen das “an“ jedoch weg.

²⁸ Übersetzung von G.O.

²⁹ Vgl. dazu auch die Aufsätze in AVEMARIE; LICHTENBERGER, *Bund*.

³⁰ Nach J.S. SEMLER, A. HAUSRATH, H.J. KLAUCK, F. LANG sowie R. BULTMANN und G. BORNKAMM handelt es sich bei 2 Kor 10–13 um den “Tränenbrief“; nach

nächst um die Stellung des sogenannten "Tränenbriefes" zum gesamten 2. Korintherbrief. Danach wollen wir ausführlicher auf den Aufbau von 2 Kor 10–13 und damit auf den Ort von 2 Kor 12,1–10 im "Tränenbrief" eingehen.

Wie Aejmelaeus in seiner 1987 veröffentlichten Dissertation zu Recht anmerkt, stellt die Verbindung zwischen 2 Kor 1–9 und 2 Kor 10–13 vor allem aus inhaltlicher Sicht ein Problem dar.³¹ Die Stellen 2 Kor 12,14 (ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς), 2 Kor 13,1 (τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) und 2 Kor 13,2 (παρὼν τὸ δεύτερον) weisen alle darauf hin, daß es nach Paulus' erstem "Gründungsbesuch" in der Gemeinde in Korinth (vgl. 1 Kor 2,4) einen weiteren Besuch gegeben haben muß, der im Unterschied zu dem eigentlichen "zweiten Besuch" (vgl. auch Apg 18,1–17?) als "Zwischenbesuch" bezeichnet werden kann und dem sogenannten "Tränenbrief" 2 Kor 10–13 wohl vorausgegangen sein muß.

Aufgrund des Inhalts von 2 Kor 10,1.(7.)10 läßt sich dieser "Besuch in Traurigkeit" folgendermaßen charakterisieren:³² Paulus' Verhalten war "unterwürfig" (ταπεινός) statt "dreist" (θαρρῶ), "schwach" (ἀσθενής) statt "stark" (βαρύς), und seine Rede war "ohne Gewicht" (ἐξουθενημένος) während seine Briefe "schwer" (ἰσχυρός) wogen. Paulus theologische Antwort auf diese schwerwiegenden "Vorwürfe" seiner "Gegner" finden wir übrigens in 2 Kor 12,9, wo Gott zu ihm sagt: "Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in der Schwachheit mächtig."³³

Paulus' Anliegen war es jedoch, trotz des völlig anderen Eindrucks, den er bei seinen "Gegner" gemacht zu haben schien, ihnen nahe zu legen, daß wer sündigt, Buße tun soll. Sonst werde er bei seinem nächsten (also dem wohl eigentlichen dritten) Besuch "schonungslos" sein (vgl. 2 Kor 13,2: ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι).

In diesem Kontext sind dann auch die "Strafandrohungen" in 2 Kor 10,1–6 und 2 Kor 13,2.4.6 zu verstehen. Paulus will damit etwas Schlimmeres verhindern, falls er beim nächsten Besuch die Geduld verlieren würde. Da diese "Strafandrohungen" 2 Kor 10–13 umrahmen,

H. WINDISCH, A. JÜLICHER, F.F. BRUCE, C.K. BARRETT, V.P. FURNISCH und R.P. MARTIN handelt es sich in 2 Kor 10–13 um einen selbständigen Brief, und nach W. BOUSSET, H. LIETZMANN, W.G. KÜMMEL, U. BORSE, N. HYLDAHL, CHR. WOLFF und U. SCHNELLE sind 2 Kor 1–9 und 2 Kor 10–13 als ein einheitlicher Brief zu betrachten. Weitere Angaben dazu finden sich in der Forschungsübersicht von AEJMELEAUS, *Streit*, 11–44.

³¹ Vgl. AEJMELEAUS, *Streit*, 105ff. und 137ff.

³² Vgl. AEJMELEAUS, *Streit*, 165ff.

³³ Vgl. HECKEL, *Kraft*, 75ff., v.a. 84 und 101ff.

haben sie wohl Konsequenzen für das Verständnis des "Tränenbriefes." So schreibt Paulus dann auch in 13,10, daß sein Brief zum "Aufbauen" (οἰκοδομέω) gemeint ist. Der Inhalt von 2 Kor 10,7–12,21 (des "Tränenbriefes" ohne die Umrahmungen) wäre damit – ähnlich wie es bei einigen zeitgenössischen und späteren Apokalypsen der Fall ist – als "Erbauungsliteratur"³⁴ zu bezeichnen.³⁵

Was den Abfassungsort betrifft, weisen 2 Kor 10,12–18 sowie 2 Kor 1,15–16, 1 Kor 16 und Röm 15,28, vor allem aber 2 Kor 10,16 (εἰς τὸ ὑπερέκειναι ὑμῶν), darauf hin, daß der Ort, wo Paulus den "Tränenbrief" verfaßt hat, "auf der anderen Seite" von Rom (und Spanien) liegen muß, und zwar so, daß Korinth zwischen Rom und diesem Ort liegt; dafür kommt am ehesten Ephesus in Frage,³⁶ jedenfalls eher als das makedonische Philippi, wie einige spätere Handschriften³⁷ meinen.³⁸

IV.2.3. Die Gegner im 2. Korintherbrief

Was die für 2 Kor 12,1–10 relevante Frage nach dem Gegner und Irrlehrer bei Paulus betrifft,³⁹ sind in der Vergangenheit eine ganze Reihe von Vorschlägen gemacht worden; zu nennen sind hier u.a.:

- urchristliche Wandermissionare jüdisch-hellenistischer Herkunft
- libertinistische Pneumatiker
- Gnostiker
- Jerusalemer Missionare
- urchristliche Missionare (Wanderpropheten, Goeten, Heilsbringer)
- Jerusalemer Judenchristen⁴⁰

³⁴ Vgl. HECKEL, *Kraft*, 41ff. und insbesondere zu der Erbauungsfunktion der Apokalyptik OEGEMA, *Hoffnung*, 171ff. und 355ff.

³⁵ Zur Beschreibung des Inhaltes des "Tränenbriefes" vgl. auch 2 Kor 2,3.4.9 und 7,11!

³⁶ Vgl. AEJMELAEUS, *Streit*, 175ff.

³⁷ Und zwar die erste Hand vom Codex Vaticanus und der Codex Porfirianus sowie der Codex Mosquensis und die Minuskel 81 und 104.

³⁸ Der Mehrheitstext wiederum greift die Tradition von 2 Kor 7,6–9.14, 8,16–23 und 12,16–18 und anderen neutestamentlichen Stellen auf, wonach Titus (zusammen mit einem gewissen "Lukas") der Überbringer des "Tränenbriefes" gewesen sein soll, und fügen nach 2 Kor 13,13 Ende hinzu: "durch Titus und Lukas."

³⁹ Vgl. 2 Kor 10,1f.7.10.12; 11,4f.12f.18.20.22f. (Gegner) und 11,2.4.6.8. (Irrlehrer).

⁴⁰ Vgl. zu den vielen Vorschlägen: SCHNELLE, *Einleitung*, 97–98 und (in chronologischer Folge) die folgenden Monographien: GEORGI (1964), RISSI (1969), BETZ (1972), BAUMERT (1973), AEJMELAEUS (1987), BREYTENBACH (1989), SUMNEY (1990) und MURPHY-O'CONNOR (1991) sowie die Aufsätze von: KÄSEMANN (2. Aufl. 1982), BORNKAMM (1971), HYLDAHL (1973), FRIEDRICH

Es wird jedoch nicht viel weiter führen, wenn man versucht, den in 2 Kor beschriebenen Gegnern einen Namen zu geben oder einer bestimmten damaligen Gruppierung zuzuordnen, denn der jeweils dazu vermutete religionsgeschichtliche Hintergrund basiert auf Rekonstruktionen aus einer dürftigen Quellenlage und ist daher meist hypothetischer Art.⁴¹ Wichtig ist vielmehr, den Gegnern aufgrund ihrer Bezeichnung und der Beschreibung ihrer Worte und Taten innerhalb des 2. Korintherbriefes näherzukommen, und zwar unter Einbeziehung des subjektiven Momentes, das mit Paulus' Sicht auf seine Gegner mitgegeben ist.

In 2 Kor 2,16b und 3,5 werden Paulus und seine Gegner als ἰκονός ("tüchtig") beschrieben. Die Gegner sind "tüchtig" aus sich selber, Paulus aber ist "tüchtig von Gott" (ἀλλ' ἡ ἰκονότης ... ἐκ τοῦ θεοῦ).⁴² Worin besteht aber die "Tüchtigkeit" der Gegner? Im "Geschäfte machen" bzw. "Verhökern" des Wortes Gottes (2,17: καπηλεύειν; vgl. 4,2), in "Hinterlist" (11,3: πανουργία; vgl. 12,16), im "Rühmen" (10–13: λογίζομαι; vgl. 12,6) und in "Dreistigkeit" (11,21ff.: τόλμᾱν).

Hier setzt dann auch Paulus' Kritik an: sowohl er als auch seine Gegner sind "tüchtig", aber nur bei Paulus geht es wirklich um den λόγος τοῦ θεοῦ. Auch die Zeichen und Wunder (vgl. 2 Kor 12,12: σημεῖα τοῦ ἀποστόλου) spielen in diesem "Wettbewerb" eine Rolle.⁴³ Aber aus Paulus' Sicht kann aber nichts dem Wort Gottes in Wichtigkeit oder gar als Beweis einer erfolgreichen christlichen Mission übergeordnet werden. Er beschließt daher seine Kritik mit einem nicht mißzuverstehenden "Droh- und Lasterkatalog": das Verhalten der Gegner wird zwangsläufig zu Hader, Neid, Zorn, Zank, übler Nachrede, Ohrenblasen, Aufblähen und Aufruhr führen (12,20ff.),⁴⁴ weil es von Anfang an nicht im Wort Gottes seinen Ausgangspunkt genommen hat, sondern nur Menschenwerk ist (vgl. auch 3,5).

In 2 Kor 12,1–10 besteht der Gegenstand von Paulus' "Ruhm" – im Anschluß an die vorhergehenden Gründe, sich zu "rühmen" (vgl. 11,16ff.; 11,22 und 11,23ff.) – aus den ὅπτασία und ἀποκαλύψεις des Herrn, d.i. die Gesichte (visiones) und die Offenbarungen (revelationes) (τοῦ) κυρίου.

(1978) und STRECKER (1992). Zur Forschungsgeschichte, vgl. GEORGI, *Gegner*, 7ff. und SUMNEY, *Opponents*, 13–73.

⁴¹ Vgl. dazu HEINIGER, *Paulus*, 242, Anm. 37.

⁴² Vgl. auch Joel 2,11 (LXX) und GEORGI, *Gegner*, 219ff.

⁴³ Vgl. dazu GEORGI, *Gegner*, 229 und 231; er nimmt an, daß die Gegner mit den hellenistisch-jüdischen und hellenistischen θεοὶ ἄνδρες vergleichbar sind.

⁴⁴ Vgl. auch GEORGI, *Gegner*, 232ff.

Das im Neuen Testament sehr seltene ὀπτασία findet sich bei Paulus nur hier (sonst in Lk 1,21; 24,23 und Apg 26,19); das eher geläufige ἀποκάλυψις vor allem bei Paulus (Röm 2,5; 8,19; 16,25; 1 Kor 1,7; 14,6,26; 2 Kor 12,1,7; Gal 1,12; 2,2), sonst in den Deuteropaulinen (Eph 1,17; 3,3; 2 Thess 1,7) sowie in 1 Petr 1,7 und 4,13; Lk 2,32 und Apk 1,1. Dies bedeutet, daß es sich hier – abgesehen vom lukanischen Sondergut (Lk 1,22; 2,32; 24,23 und Apg 26,19) und von der Johannesoffenbarung – um zwei Begriffe handelt, die überwiegend von Paulus verwendet werden und die in der schriftlichen Überlieferung der anderen neutestamentlichen Autoren fehlen; eine nicht unwichtige Beobachtung, wenn es sich hier um die Frage nach dem Sitz im Leben beider Begriffe handelt.

Auch wenn es nicht "nützlich" bzw. erbaulich ist, über diese Gesichte und Offenbarungen des Herrn zu sprechen, so tut Paulus dies doch um der Gegner willen. Darüber hinaus entsprechen sie der Wahrheit (12,6). Unbewußt denken wir hier an Gal 1,12.16 und 2,2 und Paulus' Versuch, seine Evangeliumsverkündigung den Aposteln in Jerusalem zu erklären, wovon auch Lukas berichtet hat (Apg 9,3–9; 15,1ff.): Es geht ihm darum, seinen Gegnern etwas darzulegen, und er tut dies mit allen rhetorischen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen.

Lukas berichtet ebenfalls von einem Gesicht (ὄραμα), das Paulus in Korinth gehabt hat (Apg 18,9–10) sowie von weiteren apokalyptischen oder ähnlichen Erfahrungen (Apg 9,3–9; 22,1–16.17–22; 26,12–19). Allerdings ist ein Vergleich mit diesem Gesicht nur möglich, wenn man mehr über den *Inhalt* der Gesichte und Offenbarungen in 2 Kor 12,2–4 in Erfahrung gebracht und über deren Funktion und Wahrheitsgehalt in der urchristlichen (paulinischen?) Gemeinde reflektiert hat;⁴⁵ *begriffsgeschichtlich* gesehen erscheint ein Vergleich zunächst *nicht* möglich zu sein.

IV.2.4. Der Aufbau von 2. Korinther 10–13

Der Übergang von 2 Kor 1–9 zu 2 Kor 10–13 setzt in 10,1 mit einem παρακαλῶ-Satz, dem paulinischen Briefstil entsprechend, ein.⁴⁶ Die Schlußparänese in 13,11 bezieht sich auf den Inhalt des gesamten Briefes.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. auch IV.2.8.

⁴⁶ Vgl. 1 Thess 4,1; Röm 12,1; Phil 4,2 und Phlm 8–10.

⁴⁷ Vgl. SCHNELLE, *Einleitung*, 101.

Der Aufbau von 2 Kor 10–13 läßt sich wie folgt aufgliedern:

- 10,1–11: Verteidigung (10,1–6 + 10,7–11)
- 10,12–18: Eigene Maßstäbe
- 11,1–4,6: Selbstlosigkeit
- 11,5,7–15: Uneigennützigkeit
- 11,16–21: Leiden
- 11,21–33: Beispiele des Leidens (11,21–30 + 11,31–33)
- 12,1–10: Offenbarungen
- 12,11–18: Liebe zur Gemeinde (12,11–13 + 11,14–18)
- 12,19–21: Baldiges Kommen
- 13,1–10: Drittes Kommen
- 13,11–13: Schluß des gesamten Briefes (13,11–12 + 13,13)⁴⁸

Nach diesem kurzen Einblick in den Aufbau und den Ort von 2 Kor 12,1–10 im Kontext von 2. Korinther 10–13, sollen hier im ersten Durchgang durch den Text textkritische, sprachliche und inhaltliche Beobachtungen folgen, um anschließend in die von der Perikope gestellte Problematik einzusteigen.

IV.2.5. *Erster Durchgang durch den Text*

12,1: *Gerühmt muß werden*: Das Thema von Paulus' "fleischlichem" bzw. törichtem Rühmen (vgl. Jer 9,22–23 in 10,17–18) setzte in 11,16ff. ein (vgl. auch 12,11). Dieser "Ruhm" soll die Gegner (vgl. 11,3–4 und 11,12–15) überzeugen, daß Paulus nicht als schwach abgestempelt werden soll; dies, obwohl seiner Ansicht nach gerade in der Schwachheit seine Kraft liegt (vgl. 12,10).

Das von Paulus ironisch verwendete *καυχᾶσθαι δεῖ* führte bei den Abschreibern verständlicherweise zu Verwirrung: heißt es *εἰ* (in Anlehnung an 1,30) oder *δέ* (dann wäre das zweite *δέ* ein *γάρ*; so D und Ψ) bzw. *δὲ καί*. P 46 (ca. 200 n.Chr.), F, G, P, 0243, 0278 sowie 33, 81, 1175, 1739 und 2464 (alle 9. – 11. Jh.) überliefern aber die ursprünglichere (da kürzere und schwierigere) Lesart; zudem spricht das Alter von P 46 dafür.

12,1: *(Obwohl) es nicht nützlich ist*: Hier sollte man ebenfalls mit P 46, aufgrund des Alters, *συμφέρων* statt *συμφέρει* (*μοί*) lesen. Daher ist hier das allgemein gemeinte "(obwohl) es nicht nützlich ist" statt das mehr auf Paulus bezogene "(obwohl) es mir nichts nützt" zu lesen.

⁴⁸ Es scheint eine gewisse *inhaltliche Korrespondenz* zwischen 11,16–21 und 12,1; 11,22–29 und 12,10; 11,30 und 12,5 sowie 11,31 und 12,6 zu geben. 2 Kor 11,32–33 korrespondiert dagegen mit Apg 9,24–25, und in 2 Kor 12,2–4,7–9 folgen die visionen und revelationes.

12,3: *Außerhalb*: Das $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ statt $\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ (vgl. 12,2) ist die ursprünglichere Lesart (wiederum P 46 u.a.), darf aber nicht ohne weiteres V. 2 angeglichen werden, wie $\aleph$, D 2, F, G, Ψ , 0121, 0243, 0278 sowie 1739, 1881 und der Mehrheitstext dies wollen, wenn ein Bedeutungsunterschied vorliegt. V. 2 ($\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{o}\varsigma$) bezieht sich auf die Gesichte und Offenbarungen, V. 3 ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$) dagegen auf die Entrückung ins Paradies.

Hier kann durchaus von zwei voneinander zu unterscheidenden apokalyptischen Erfahrungen die Rede sein, die auch psychosomatisch unterschiedlich erlebt (und daher mit zwei verschiedenen Begriffen formuliert) wurden, und die ihre begrifflichen Entsprechungen in vergleichbaren zeitgenössischen "Apokalypsen" und "Himmelsreisen" haben könnten.⁴⁹

12,5: *Aber für mich selbst werde ich mich nicht rühmen*: Hier sollte man eigentlich (statt NTG 27) mit P 46 οὐδέν (in nichts) statt οὐ (nicht) lesen: so in Anlehnung an συμφέρον in 12,1.

12,5: *In meinen Schwachheiten*: Dies gilt nicht für $\mu\omicron\upsilon$, so wie dies (wiederum) richtig von P 46 gelesen wird, denn wir wußten bereits, daß es sich um Paulus' Schwachheiten handelt, daher: "in meinen (nämlich Paulus') Schwachheiten", wie auch im Koine-Griechischen üblich ist.

Aus textkritischer Sicht ist also V. 1 – zum besseren Verständnis des ironischen Tons des Paulus – und V. 3 – falls es sich herausstellen würde, daß es sich hier um eine für die Apokalyptik wichtige Unterscheidung zwischen $\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ und $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ handelt – von Bedeutung; insgesamt ist für 2 Kor 12,1–10 die älteste und beste Lesart von P 46 zu bevorzugen.

Des weiteren ergeben sich die Probleme unserer Perikope aus der oben referierten und von den meisten Exegeten festgestellten Uneinheitlichkeit des gesamten 2. Korintherbriefes (gehört 2 Kor 10–13 zu einem "Tränenbrief"?),⁵⁰ dem Wechsel im Ton zwischen 2 Kor 9 und 10 (2 Kor 1–9 ist an die Gemeinde, 2 Kor 10–13 hingegen an die Gegner gerichtet, oder muß eine Gesinnungsänderung innerhalb der Gemeinde angenommen werden?) und der Tatsache, daß Paulus in 2 Kor 12,2–4 von sich selber in der 3. Person spricht.

IV.2.6. Die Gesichte und Offenbarungen bei Paulus

Aufgrund der Apokalyptikforschung⁵¹ lassen sich sowohl die verschiedenen Gattungen und Untergattungen der "Apokalypse" sy-

⁴⁹ Vgl. dazu weiter unten.

⁵⁰ Vgl. dazu bereits oben.

⁵¹ Vgl. OEGEMA, *Hoffnung*; COLLINS, *Apocalypse*; FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung I* und VANDERKAM; ADLER, *Heritage*.

stematisieren als auch die verschiedenen im Neuen Testament vorhandenen Beispiele dieser Gattung aufdecken und religionsgeschichtlich einordnen.

Im folgenden wollen wir zuerst das Vorkommen der Gattung "Apokalypse" und Verwandtes – wie Offenbarung, Epiphanie, Audition und Traum – in den echten Paulusbriefen untersuchen; danach wird es darum gehen, den Ort der "visiones" und "revelationes" in 2 Kor 12,1–10 im Rahmen des Ortes der Apokalyptik bei Paulus theologisch auszuwerten.

In den echten Paulusbriefen finden sich nach der Untersuchung von Frenschkowsky⁵² die folgenden vier Offenbarungsformen (bzw. apokalyptischen Merkmale), von denen nur die letzte Gruppe zur Gattung "Apokalypse" im engeren Sinne gezählt werden kann:⁵³

I) Geistbegabung

a) Das "Sehen" bzw. "Erkennen" des Herrn (1 Kor 9,1; 15,5–8; 2 Kor 3,18; 4,6 (?); Gal 1,11–12; Phil 3,7.10)

b) Das Empfangen des "Geistes (Jesu Christi bzw. Gottes)" bzw. der "Früchte des Geistes" (Röm 5,5; 8,15.23.26–27; 14,17; 1 Kor 2,10; 12–14; 2 Kor 1,22; 5,13; 6,6; 13,3.5; Gal 3,2; 4,6; Phil 1,19; 1 Thess 1,5; 4,8; 5,19)

II) Erfahrungen sekundärer Natur

a) Die Erfahrungen der "Gegner" (Israels oder der Heiden) (Röm 11,7–8; 1 Kor 10,20–21; 12,1; 2 Kor 11,4; Gal 4,8)

b) Die Visionen der "Gegner" (einschließlich ihren allegorischen oder metaphorischen Verwendung) (1 Kor 10; 14,6.26; 2 Kor 2,14–16 (?); 3,7)

III) Gottesschau

a) Die "mystisch-spekulativ" zu verstehenden Äußerungen (Röm 8,8–11; Gal 2,20; 4,19; Phil 3,7–14)

⁵² Vgl. FRENCHKOWSKI, *Offenbarung*, 376–384.

⁵³ Die Angaben stammen aus FRENCHKOWSKY, *Offenbarung* I, wurden aber von G.O. leicht geändert und umgestellt. Vgl. zur Definition der Gattung "Apokalypse" OEGEMA, *Hoffnung*, Teil I und weiter HEINIGER, *Paulus*, 10ff. sowie VANDERKAM; ADLER, *Heritage*, 1ff.

b) Die für das Eschaton erwartete (auch angedeutete oder eingetretene) Gottesschau (der Geheimnisse oder des Gerichts) für den einzelnen (Röm 1,18; 3,21; 8,24; 1 Kor 1,7; 13,12; 2 Kor 4,18; 5,7) oder für die ganze endzeitliche Gemeinde (Röm 11,25–27; 1 Kor 2,7; 3,4; 13,2; 14,2; 15,51ff.)

IV) Gesichte und Offenbarungen

a) Die Visionen (über Engel und den Satan), ekstatische Erfahrungen und Traumoffenbarungen (1 Kor 11,10 (?); 2 Kor 11,14; 12,1–13; Gal 1,12.16; 2,2)

b) Die Apokalypsen historisch-eschatologischen Inhalts (1 Thess 4,15–17)

Wir stellen also fest, daß die Gattung "Apokalypse" (abgesehen von einzelnen Merkmalen dieser Gattung) in den echten Paulusbriefen fast vollständig fehlt. Auch die sonstigen von Frenschkowsky vorgeschlagenen Kategorien sind eher problematisch, lassen sie sich doch schwerlich mit den herangezogenen Textbeispielen belegen. Außerdem läßt die Exegese dieser Vielzahl von oft problematischen paulinischen Stellen keine so strenge Systematik zu (vgl. z.B. Röm 1,18 mit Kategorie III.b.).

Die Tatsache, daß nur unsere Stelle und 1 Thess 4,13–17⁵⁴ sich, wenn überhaupt, gattungsmäßig auswerten lassen, wird daher Konsequenzen für die Frage nach der Apokalyptik bei Paulus haben.

Allerdings dürfte es sich in 2 Kor 12,1–10 genau genommen um insgesamt *fünf* solcher Gesichte oder "visiones" und ekstatischer Erfahrungen nach Kategorie IV.a. handeln,⁵⁵ nämlich eine Entrückung, eine psychosomatische Erfahrung, eine Audition, eine Versuchung und eine Offenbarung, die möglicherweise chronologisch voneinander zu unterscheiden sind. Dies soll im folgenden ausgeführt werden.

IV.2.7. Die Chronologie der Offenbarungen bei Paulus

Bevor wir uns detaillierter mit den in 2 Kor 12,1–10 beschriebenen Gesichtern und Offenbarungen beschäftigen wollen, dürfte es sinnvoll sein, nach der Chronologie der Offenbarungen bei Paulus zu fragen. Die Antwort auf die Frage, zu welchen Zeitpunkten in seinem Leben

⁵⁴ Vgl. dazu o. Kap. IV.2.

⁵⁵ Auf mehrere *visiones et revelationes* bzw. Erscheinungen und Gesichte weist auch die Pluralform der ὁπτασται καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου hin.

Paulus welche apokalyptische Erfahrungen gehabt hat, könnte es ermöglichen, die "visiones et revelationes" in 2 Kor 12,1ff. nicht nur systematisch, sondern auch chronologisch und biographisch einzuordnen.

Obwohl bei diesem Versuch gewiß nicht alles genau und einzeln zu datieren sein wird, ist der Anfang sicherlich bei der Damaskus-Erfahrung anzusetzen; man könnte sie die Erfahrung von "Licht vom Himmel" nennen (vgl. Gal 1,15–16; Apg 9,1ff. und 22,1ff.). Danach erwähnen Paulus (sowie Lukas über Paulus) noch weitere apokalyptische Erfahrungen, so etwa die "Stimmen im Paradies" (vgl. 2 Kor 12,1.3–4 und Apg 9,3–9), die "Worte des Herrn" (vgl. Gal 2,2 und 2 Kor 12,8–9) und die Offenbarung des Herrn im Jerusalemer Tempel (Apg 22,17–22).

Würden wir eine Synopsis der von Paulus (in Gal und 2 Kor) sowie von Lukas (in Apg) erwähnten Offenbarungen (und damit verbundenen Ereignisse) aufstellen, um die verschiedenen Offenbarungen miteinander in Einklang zu bringen, so könnte das – ausgehend von 2 Kor 11–12 – ungefähr wie folgt aussehen:

1. **Licht vom Himmel (Bekehrung)** (— ; Gal 1,12.15–16; Apg 9,3–9; 22,1–16; 26,12–19)⁵⁶
2. Leidensweg des Apostels (2 Kor 11,23–28; — ; Apg 9,16)
3. Flucht aus Damaskus (2 Kor 11,32–33; Gal 1,17?; Apg 9,24–25; 26,20?)
4. **(Entrückung vor) vierzehn Jahren** (2 Kor 12,2; Gal 2,1?; Apg 22,17–22?)⁵⁷
5. **Ekstatische Erfahrung** (2 Kor 12,3; (Gal 1,18?); Apg 22,17–22?)
6. **Stimmen im Paradies** (2 Kor 12,4; (Gal 1,18?))
7. Ruhmvoller Rückblick (2 Kor 12,5; — ; —)
8. Erfahrungen sind wahrheitsgemäß (2 Kor 12,6; — ; —)
9. **Der Engel des Satans** (2 Kor 12,7; — ; Apg 26,18?)
10. Dreimaliges Flehen zum Herrn 10. (2 Kor 12,8; — ; —)
11. **Wort des Herrn** (3mal?) (2 Kor 12,9; Gal 2,2?; Apg 9,3–9 (1. Mal?); 22,17–22 (2. Mal ?); 26,12–19 (3. Mal?))
12. Paulus' Kraft in Schwachheit (2 Kor 12,10; — ; —)

⁵⁶ Vgl. auch 1 Kor 15,2–8. Dieses Ereignis spielte sich ca. 31–33 n.Chr. ab; vgl. RIESNER, *Frühzeit*, 61–62 und HENGEL, *Paulus*, 27ff.

⁵⁷ Dies hätte sich dann zwischen ca. 34/37 (3 Jahre nach dem Damaskusereignis) und 41 n.Chr. (55 n.Chr., als der Brief geschrieben wurde, minus 14 Jahre) abgespielt. Vgl. dazu auch HEINIGER, *Paulus*, 250 (in Nachfolge von KLAUCK: "Anfang der vierziger Jahre."

Gewiß hat diese "Synopsis" einen rein hypothetischen Charakter und sind die Verbindungen zwischen den biographischen Elementen in Paulus' und Lukas' Darstellungen z.T. höchst problematisch. Trotz dieser Bedenken kann sie dazu dienen, auf den *chronologischen Aspekt* der in 2 Kor 12,1ff. genannten Gesichte und Offenbarungen aufmerksam zu machen.

Kommen wir jetzt zum Inhalt der "visiones et revelationes" in 2 Kor 12,1–10. Den Inhalt des ersten Gesichts oder der ersten Offenbarung beschreibt Paulus wie folgt:⁵⁸

- V.2.: ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ
 V.4. (ὅτι) ἤρπάγη εἰς τὸν παράδεισον
 V.4. (καὶ) ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα
 V.4. ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι

Dieser, entrückt⁵⁹ bis in den dritten Himmel [...] wurde in das Paradies entrückt⁶⁰ und hörte unaussprechliche Worte, die dem Menschen nicht erlaubt sind, auszusprechen.

Vv. 5–6 schließen an die vorangegangene Rhetorik an und V. 7 bezieht sich wohl auf die Offenbarungen in Vv. 2–4: καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων.

Somit haben wir es in Vv. 2–4 mit Visionen (bzw. Erscheinungen, Gesichte) zu tun, zumal das Beschriebene zur Gattung "Apokalypse" und zur Untergattung "Himmelsreise" gezählt werden kann. Das ἄρπάζω wäre in dieser Gattung dann der terminus technicus für das "Entrücken" bzw. pass. "Entrückt werden" und beschreibt den *Vorgang* der Himmelsreise (oder auch der Höllenfahrt in anderen Texten); dies wiederum nur bei Paulus (2 Kor 12,2,4; 1 Thess 4,17) sowie bei Lukas (Apg 8,39?) und in der Johannesoffenbarung (12,5).⁶¹

Die ἄρρητα ῥήματα finden sich in dieser Kombination nur in 2 Kor 12,4; das ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι fällt als Erklärung des Apostels dadurch auf, daß es dem Menschen nicht erlaubt sei, die "unaussprechlichen Worte" auszusprechen. Damit könnte impliziert sein, daß die von Paulus gehörten Worte von Engeln gesprochen oder gesungen wurden.⁶²

⁵⁸ Der von HEINIGER, *Paulus*, 246f. beobachtete "Parallele Aufbau der VV. 2 und 3f." bezieht sich nicht auf den Inhalt, sondern nur auf die Form bzw. die Umrahmung des von Paulus Vermittelten.

⁵⁹ Aor. pt. pass.

⁶⁰ Aor. pass.

⁶¹ Nicht in Mt 11,12; 12,19; 13,19; Joh 6,15; 10,12.28.29; Apg 23,10 und Jud 23.

⁶² Vgl. zum Singen bzw. zum Lobeslied der Engel im frühen (vorrabbinischen) Judentum MACH, *Entwicklungsstadien*, 219ff.

Der Inhalt der Offenbarung(en) in 2 Kor 12,2–4 ist nach den bisherigen Beobachtungen wie folgt zu beschreiben: Vor vierzehn Jahren wurde aufgrund einer Offenbarung des Herrn ein Mensch in Christus, nämlich Paulus, in den dritten Himmel und anschließend in das Paradies entrückt, wo er unaussprechliche Worte hörte.

Wenn es sich hier um eine ekstatische, psychosomatisch erlebte apokalyptische Erfahrung handelt (vgl. die Unsicherheit des Apostels, ob es "im Körper oder außerhalb des Körpers" war), ist die Frage gerechtfertigt, ob wir in Paulus eine Änderung feststellen können, und ob er in einem anderen Zusammenhang noch einmal auf diese Erfahrung zurückkommt.

Beides finden wir ausführlich beschrieben in Vv. 7–9:

"Und zum Übermaß der Offenbarungen,⁶³ (darum)⁶⁴ daß ich mich nicht überhebe, wurde mir ein Pfahl im Fleisch gegeben, (nämlich) den Engel des Satans,⁶⁵ damit er mich schlägt, damit ich mich nicht überhebe."

Der σατᾱν findet sich zwar häufig im Neuen Testament, der von ihm wohl zu unterscheidende ἄγγελος σατανᾱ jedoch nur hier⁶⁶ und die Verbindung mit dem "(Pfahl im) Fleisch" nur noch in 1 Kor 5,5. Daß der ἄγγελος σατανᾱ hier auftritt, wobei in V. 4 mit den ἄρρητα ῥήματα wohl das Singen der Engel Gottes impliziert sein dürfte, würde das Bild der überirdischen Welt, die seit ihrer Schöpfung von guten und bösen Engeln bevölkert wird, komplementieren.

Neben dem Satan tritt dann Vv. 8–9 der Herr auf:

"Darüber habe ich dreimal den Herrn gebeten,
daß er (= der Engel des Satans) von mir weiche.
Und er hat zu mir gesagt:
'Meine Gnade soll dir genügen,
denn meine Kraft ist in der Schwachheit stark'. "⁶⁷

Vv. 9b–10 schließen die Perikope ab, indem das Rühmen in V. 1 mit der Schwachheit in V. 9 so zusammengeführt wird, daß Paulus gerade in der Schwachheit, und nicht in den Gesichten und Offenbarungen, obwohl auch er sie gehabt hat, einen wirklichen Grund zum Rühmen sieht. Das dreimalige Bitten des Herrn, das mit einer Offenbarung Christi beantwortet wird, könnte sich dabei sowohl zu einer bestimmten

⁶³ Bzw. "und zu den außergewöhnlichen Offenbarungen."

⁶⁴ Weggelassen u.a. von P 46.

⁶⁵ So P 46 u.a.

⁶⁶ Vgl. auch 2 Kor 11,14: "Der Satan verstellt sich zum Engel des Lichts."

⁶⁷ Oder "führt in der Schwachheit zum Ziel" oder "vollendet sich in der Schwachheit" oder "ist in den Schwachen stark."

Zeit als auch zu drei unterschiedlichen Momenten in den dem 2. Korintherbrief vorangegangenen vierzehn Jahren abgespielt haben.

Das Fazit des ersten Durchgangs durch den Text lautet daher: Einen Grund zum Rühmen hat Paulus nicht, aber wenn er von den Gegnern dazu gezwungen wird, hat auch er einiges an selbsterlebten Offenbarungen zu berichten. Dabei handelt es sich um insgesamt fünf Erlebnisse, die zum Teil apokalyptischer Art sind:

1. Eine *Entrückung* (Vision) in den dritten Himmel und eine Entrückung in das Paradies
2. Die (psycho-somatische?) *Erfahrung*, daß man nicht weiß, ob die Entrückung inner- oder außerhalb des Körpers stattfand
3. Das *Hören* (Audition) von unaussprechlichen Worten (Engelgesang?)
4. Eine *Versuchung* durch einen Engel des Satans
5. Eine mit dem dreimaligen Bitten implizierte *Offenbarung* des Herrn

2 Kor 12,2–9 ist also ein *Summar*, und die in 12,1 angesprochenen *visiones et revelationes* beziehen sich tatsächlich auf mehrere z.T. apokalyptischen Erfahrungen.⁶⁸

IV.2.8. *Ertrag des ersten Durchgangs durch den Text*

1. *Wo war Paulus?*

Nach 2 Kor 12,2 wurde Paulus (*bis*) in den dritten Himmel entrückt, nach 12,4 wurde er *ins* Paradies entrückt, wo er unaussprechliche Worte hörte, die einem *Menschen* nicht erlaubt sind auszusprechen.

Neben der Vorstellung von *sieben Himmeln*⁶⁹ gab es zu Paulus' Zeiten die Konzeption des Universums bestehend aus *drei Himmeln*.⁷⁰ Daß man glaubte, daß das Paradies sich im Himmel befand, geht aus vielen zeitgenössischen Schriften hervor,⁷¹ daß das Paradies sich im *dritten* Himmel befindet, ist eine Vorstellung, die man u.a. in Hen(slaw) 8,1; 31,2; 42,3 und Bar(gr) 10,1.5 antrifft.⁷²

Nach Hen(slaw) 8,1 wird Henoch bis in den dritten Himmel entrückt, wo er – nach unten sehend – das Paradies sieht und 300 Engel singend

⁶⁸ Gegen HECKEL, *Kraft*, 54 und HEINIGER, *Paulus*, 245.

⁶⁹ Vgl. HECKEL, *Kraft*, 61, Anm. 44.

⁷⁰ Sowohl die Zahl "sieben" als auch die Zahl "drei" symbolisieren die Gesamtheit bzw. den gesamten Kosmos; vgl. die Untersuchung von HOUTMAN, *Himmel*.

⁷¹ Vgl. 4QEn e; 4QEnastr b; Hen(gr) 32,3; Hen(slaw) 42,3; 65,10; 66,8; VitAd 25,3; 29,1 sowie Lk 23,43 und Apk 2,7; vgl. weiter HECKEL, *Kraft*, 61, Anm. 42 und HALPERIN, *Faces*, 6f.32.98–102.

⁷² Vgl. auch ApkMos 37,5 und 40,1. Vgl. dazu ausführlich HEINIGER, *Paulus*, 250ff.

und Gott anbetend hört; 31,2 bezieht sich eher auf die biblische Vorstellung des Paradieses, und 42,3 impliziert, daß es nach/über dem dritten Himmel noch weitere himmlische Sphären gibt; ansonsten stellt sich der Autor das Paradies als die Ruhestätte der Gerechten vor. Bar(gr) 10,1.5 beschreibt den Himmel ebenfalls als die Ruhestätte der Gerechten,⁷³ wo sie sich täglich zum Singen zusammenfinden.⁷⁴

Wir dürfen daher annehmen, daß Paulus den Ort, in den er entrückt worden war, anhand der ihm bekannten (bzw. der von ihm internalisierten) zeitgenössischen Vorstellungen beschreibt. Sie lassen sich aufgrund eines religionsgeschichtlichen Vergleichs etwa wie folgt präzisieren: Er wurde in den dritten und zugleich höchsten Himmel entrückt, in dem (oder in dessen Nähe) sich das urzeitlich-endzeitliche Paradies – die Ruhestätte der Gerechten – befindet.⁷⁵

2. Was hat Paulus gesehen und gehört?

Was Paulus im dritten Himmel und im Paradies *gesehen* hat, wissen wir nicht, denn er teilt es uns nicht mit. Wir können aufgrund eines religionsgeschichtlichen Vergleichs nur vermuten, daß er einen Schimmer dessen erblickt hat, was auch in anderen zeitgenössischen Paradiesvorstellungen überwiegt: grüne, liebliche Wiesen, Obstbäume, klares fließendes Wasser und ein unbeschreiblich helles Licht, dazu möglicherweise Engelgestalten und die auf verschiedenen Weisen dargestellten Anwesenheit Gottes.⁷⁶

Was Paulus jedoch *gehört* hat, wird von ihm mitgeteilt: Es sind die *unaussprechlichen Worte*, die keinem Menschen erlaubt sind auszusprechen bzw. die mit einem göttlichen Verbot verbundenen Worte. Man kann daraus nur schließen, daß hier von den von den Engeln gesprochenen Worten und Lobpreisungen Gottes die Rede ist, denn wenn die Worte nicht von den Menschen erlaubt sind, auszusprechen, müssen sie zwangsläufig von anderen Wesen ausgesprochen sein, und hier kommen nur die Engel in Frage.⁷⁷

⁷³ Hier trifft man Wasser an oder hört man Wasser strömen, wie in ApkMos 37,5; SibOr 2,334–338; ApkPtr 14 und ApkPl 22 sowie in der Hekhalot-Literatur.

⁷⁴ Vgl. auch TestLevi 3,8; Hen(slaw) 17,1 und ApkZeph.

⁷⁵ Vgl. auch HEINIGER, *Paulus*, 252.

⁷⁶ Vgl. die vielen Paradiesbeschreibungen in den jüdischen, christlichen und paganen Apokalypsen aus der (Spät)antike in OEGEMA, *Hoffnung*.

⁷⁷ Zu den Parallelen in den Qumran-Schriften, bei Philo, in den zeitgenössischen Apokalypsen und in der mystisch-spekulativen Literatur des rabbinischen Judentums vgl. u.a. MORRAY-JONES, "Paradise", 177ff.; GRUENWALD, *Mysticism*, u.a. 139f.152ff.; MACH, *Entwicklungsstadien*, 219ff. und HIMMELFARB, *Ascent*,

Des weiteren spricht Paulus von *einer* Versuchung und von *einer dreimaligen* Bitte an den Herrn, die wohl von einer (oder mehreren) Offenbarungen des Herrn gefolgt sein müssen, denn sonst hätte er sie nicht oder in einem anderen Zusammenhang erwähnt. Er berichtet also von insgesamt zwei bis vier weiteren Ereignissen, die mit dem *Hören* einer Offenbarungsstimme verbunden sein könnten: einmal die eines Engels des Satans, ein- bis dreimal die des Herrn, als er ihm auf seine Bitte antwortet. Ob die an sich wichtige Unterscheidung zwischen dem Engel des Satans und dem Herrn *sichtbar* war, geht aus dem Text nicht hervor, wohl aber daß sie *erkennbar* und aufgrund des Inhaltes z.T. auch wohl *hörbar* war. Von dieser Versuchung durch den Satan und der(n) Offenbarung(en) des Herrn dürfen wir annehmen, daß sie nicht im dritten Himmel bzw. im Paradies stattgefunden haben, sondern zu unterschiedlichen Zeitpunkten in Paulus' Leben.⁷⁸

3. Was hat Paulus erlebt?

Bei der Frage, *wo* Paulus war, befinden wir uns noch auf einigermaßen sicherem Boden, bei der Frage, *was* Paulus *gesehen* und *gehört* hat, sind wir schon sehr abhängig von dem religionsgeschichtlichen Kontext und bei der Frage, *was* Paulus *erlebt* hat, hängt die Antwort nicht nur von Paulus' subjektiver Beschreibung seiner eigenen Erlebnisse, sondern auch von deren religionspsychologischer Deutung ab.

Letztere liegt uns jedoch nicht vor,⁷⁹ und so können wir uns nur auf das Urteil *eines* Zeitgenossen verlassen, und zwar in der Hoffnung, daß er Paulus' Erlebnisse faktisch und der Intention nach richtig berichtet und interpretiert hat. Dies ist Lukas, nach Irenäus⁸⁰ Begleiter des Paulus,⁸¹ und nach dem Autor des "Canon Muratori" Arzt von Beruf.⁸² Als Arzt dürfte er sogar im Stande gewesen sein, ekstatische Erfahrungen einigermaßen objektiv zu beschreiben oder gar zu deuten.

34ff.51ff.63ff. Für die Vermutung, daß es sich hier um einen terminus technicus der Mysteriensprache handelt (so HEINIGER, *Paulus*, 252), gibt Paulus in 2 Kor 12,1ff. keinen Anlaß.

⁷⁸ Vgl. auch oben zu der Chronologie der Offenbarungen bei Paulus.

⁷⁹ Die vielen modernen religionspsychologischen Deutungen von Paulus sind aus exegetischer und historischer Sicht wenig ertragreich.

⁸⁰ Vgl. Irenäus, A.H. III,1,1; 14,1 und Euseb, Hist. Eccl. V,8,3.

⁸¹ Vgl. Apg 16,10–17; 20,5–15; 21,1–18; 27,1–28,16; Kol 4,14; Phlm 24 und 2 Tim 4,11.

⁸² Er schreibt über ihn: "Dieser Arzt Lukas hat es nach Christi Himmelfahrt, da ihn Paulus als der Schrift Kundigen herangezogenen hatte, unter seinem Namen nach (dessen) Meinung verfaßt"; Übersetzung nach SCHNEEMELCHER, *Apokryphen* I, 28.

Unterschiede in der Darstellung der Biographie des Paulus, seiner Theologie und seiner Missionsreisen nach den Berichten von Lukas einerseits und von Paulus andererseits lassen jedoch Zweifel aufkommen, ob *dieser* Lukas der Autor des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte gewesen sein kann.⁸³ Der letztendlich unbekannte Auctor ad Theophilum war daher wohl nicht der ständige Begleiter des Heidenapostels, kannte sich aber trotzdem in der urchristlichen Missionsgeschichte – vor allem was Paulus' Rolle, die er seiner Geschichtstheologie folgend bisweilen in den Mittelpunkt stellt, betrifft – sehr gut aus, als er ca. 90–100 in der Ägäis oder in Rom sein Doppelwerk schrieb.

In Apg 22 berichtet er von Paulus' Erfahrungen, zuerst was die Bekehrung anbelangt (22,1–16), dann aber von einer zweiten Erfahrung (22,17), die nach Morray-Jones mit Paulus' Bericht in 2 Kor 12,2–4 übereinstimmen dürfte:⁸⁴

- “17.a. Und es geschah, daß ich wieder nach Jerusalem umkehrte,
- b. und (als ich) im Tempel betete,
- c. daß ich in Ekstase
- d. und *ich ihn sah*.“⁸⁵

Abgesehen von dem Kontext von Apg 22,14–18.21, in den Lukas die Erfahrung des Paulus nach V. 17 hineinstellt, spricht Lukas in 17.c. von “Ekstase” (ἐν ἑκστάσει) und deutet damit Paulus' Erfahrung tatsächlich als eine mystisch-apokalyptische. Das griechische, und überwiegend von Lukas benutzte Wort ἑκστασις⁸⁶ ist mit “Außersichsein, Verwirrung (bzw. Ratlosigkeit, Staunen, Entsetzen)” oder auch mit “Verzückung” zu übersetzen, und könnte sehr wohl den Zustand beschreiben, der Paulus in 2 Kor 12,1.b.-c. und 3b zweifeln läßt, ob er sich während der Entrückung in oder außerhalb des Körpers befand.⁸⁷

Die Passagen Apg 22,1–16 und 22,17ff. sind aber eindeutig das Werk des Actaverfassers, mit denen er heilstheologischen Zwecken verfolgt:

“Die Präsentation Pauli als Prophet in der Tradition Jesajas und Jeremias macht sich vor jüdischem Auditorium allemal besser als in 9,26–30, und sie trägt auch zu seiner Entlastung bei, insofern die vollzogene Hinwendung zu den Heiden als Weisung des erhöhten Herrn ausgegeben wird.“⁸⁸

⁸³ Vgl. dazu u.a. SCHNELLE, *Einleitung*, 283f.303.

⁸⁴ MORRAY-JONES, “Paradise“, 286ff.

⁸⁵ Übersetzung vn G.O.

⁸⁶ Außer in Mk 5,42 und 16,8 nur in Lk 5,26 und Apg 3,10; 10,10; 11,5 und 22,17.

⁸⁷ Vgl. BAUER, *Wörterbuch*, 486.

Somit lassen sich doch nicht Schlüsse auf Paulus' Verfassung oder auf seine Erfahrungen ziehen. Der Begriff ἔκστασις ist damit als lukianische *Deutung* der Erfahrung des Heidenapostels zu verstehen.

IV.3. Die Apokalyptik bei Paulus

IV.3.1. Einführung

Seit dem Anfang dieses Jahrhunderts hat die Frage nach dem Einfluß der Apokalyptik bei Paulus viele Gelehrte beschäftigt;⁸⁹ zu nennen sind hier v.a. A. Schweitzer, H.J. Schoeps, E. Käsemann, J.Chr. Beker und A.F. Segal sowie die Forscher der religionsgeschichtlichen Schule.⁹⁰ Wenn auch in den vergangenen Jahrzehnten andere Fragestellungen das Blickfeld von der Apokalyptik abgelenkt haben – zu denken ist vor allem an die dogmatisch (Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit bei Paulus) und historisch (Einfluß des Hellenismus und des rabbinischen Judentums) orientierten – und nirgendwo ein Konsensus gefunden wurde,⁹¹ so hat das Interesse für den Einfluß der Apokalyptik auf Paulus' Theologie in den letzten Jahren doch eine kleine "Renaissance" erlebt, verursacht vor allem durch die Veröffentlichung der Hekhalot-Literatur.⁹² Dabei steht gerade die Stelle 2 Kor 12,1–10 im Zentrum des Interesses, und es werden auch neuere Theorien formuliert.

IV.3.2. Die Gattung "Himmelsreise"

Nach Collins und seinen amerikanischen Kollegen findet sich die "(Unter-)Gattung" "(persönliche) Himmelsreise"⁹³ in den jüdischen Apokalypsen ApkBar(gr), TestAbr 10–15, ApkZeph,⁹⁴ in den christlichen Apokalypsen TestIs 5–6, TestJak 5, Zos, ApkMar, ApkJak, Myst-Joh, LibBarth 17b–19b, ApkPl(Kopt), ApkSedr,⁹⁵ ActPtrXIIApost,⁹⁶ in

⁸⁸ So HEINIGER, *Paulus*, 272f.

⁸⁹ Dabei ist die Fragestellung keineswegs neu, wurde sie doch bereits seit der Renaissance von den christlichen Kabbalisten verfolgt.

⁹⁰ S. SCHWEITZER, *Mystik*, v.a. 152–153.156f.197; SCHOEPS, *Paulus*; KÄSEMANN, "Thema" und DERS., "Anfänge", BEKER, *Paul* und SEGAL, *Paul*; vgl. auch die Einführungen in JOHNSON, *Function*, 6–23 und HEINIGER, *Paulus*, 10ff.

⁹¹ Vgl. FURNISH, "Studies."

⁹² Vgl. o. Kap. I.5. und die Literaturangaben in MORRAY-JONES, "Paradise."

⁹³ Und zwar Kategorie IIc: "Otherworldly Journeys with Only Personal Eschatology"; vgl. dazu COLLINS, *Apocalypse*, 15. Vgl. zu den hier verwendeten Abkürzungen das Abkürzungsverzeichnis in OEGEMA, *Hoffnung*.

⁹⁴ Vgl. COLLINS, *Apocalypse*, 41ff. und OEGEMA, *Hoffnung*, II.2.2.d. und II.2.2.e.

⁹⁵ Vgl. in COLLINS, *Apocalypse*, 89ff. und OEGEMA, *Hoffnung*, II.2.1.h.; II.2.4.d.;

den rabbinischen Apokalypsen HR, ApkEl(Hebr), ChronJer, ApkJbL, AscMos und ApkMos⁹⁷ sowie in den griechisch-römischen Apokalypsen PlatoRep 614B–621B, CicSom, PlutGenSocr 21–22, Luk-Scar(omenippus) 13 und in VergAen VI⁹⁸ und stellt daher zur Zeit des Zweiten Tempels und in der Spätantike eine sehr verbreitete Gattung dar.⁹⁹

Die in der Forschung zu 2 Kor 12,1–10 angeführten Parallelen sind dann auch sehr zahlreich; umgekehrt weist 2 Kor 12,1–10 wohl darauf hin, daß Paulus sich mit dem Inhalt und den Merkmalen der Gattung „Himmelsreise“ ausgekannt haben könnte, wenn auch eher indirekt. Daher soll nach der vorangegangenen *inhaltlichen* Analyse nun auch der Frage nach den formgeschichtlichen Merkmalen der Literaturform „Himmelsreise“ nachgegangen werden. Folgende Gattungsmerkmale lassen sich in 2 Kor 12,1–10 beobachten:

- 12,1: Einführung (rhetorisch)
- 12,2: Versuch der Pseudepigraphie
- 12,2–3: Beschreibung einer (ekstatischen) Erfahrung und eines bestimmten Geisteszustandes
- 12,4: Beschreibung einer Himmelsreise und des Hörens himmlischer Stimmen
- 12,5–6: Zwischenstück (rhetorisch)
- 12,7–9: Weitere (apokalyptische) Erfahrungen
- 12,10: Kommentar und Rückblick

IV.3.3. 2 Kor 12,1–10 im Kontext der jüdischen und christlichen Apokalyptik

Von den vielen Parallelen, die zu 2 Kor 12,1–10 herangezogen wurden und genannt werden könnten,¹⁰⁰ wollen wir exemplarisch nur eine näher besprechen und zwar die sogenannte Pardes-Erzählung, die Erzählung der vier Rabbinen im Paradies nach tḤag 2,3–4; yḤag 2,1, 77b, bḤag 14b und ShirR 1,4, deren Versionen alle auf mḤag 2,1 (אין במרכבה ביחיד [...] דורשין) zurückgeführt werden können, und die auch in der Hekhalot-Literatur vorkommt (HZ §§ 338–339, 344–346 und MR §§ 671–673).¹⁰¹

II.2.4.e.; II.2.4.i.; II.2.5.f. und II.2.6.f.

⁹⁶ Vgl. in COLLINS, *Apocalypse*, 146.

⁹⁷ Vgl. in COLLINS, *Apocalypse*, 190; OEGEMA, *Hoffnung*, IV.4.3.; IV.4.4.; IV.4.5.b. und IV.4.5.c. und SCHÄFER, „Engel“, 250–257.

⁹⁸ Vgl. in COLLINS, *Apocalypse*, 159ff. und OEGEMA, *Hoffnung*, II.V.1.ff.

⁹⁹ So die Schlußfolgerungen in OEGEMA, *Hoffnung*, Teil III.

¹⁰⁰ Vgl. v.a. die Angaben in MORRAY-JONES, *Paradise*, 177ff. sowie die Auswahl bei LINCOLN, „Paul“, 204–220.

Während in der neueren Diskussion Gershom Scholem die Position vertritt, daß es tatsächlich eine inhaltliche Parallele zwischen tHag 2,3–4 und 2 Kor 12,1–10 gibt, verneinen David Halperin und Peter Schäfer dagegen diese Möglichkeit entschieden,¹⁰² aber von Morray-Jones und Scott wurde sie neulich wieder aufgegriffen.¹⁰³

Die Erzählung fängt wie folgt an:

“Vier traten in das Paradies ein: Ben Azzai, Ben Zoma, Aḥer und R. Aqiva. Einer sah hinein und starb; einer sah hinein und litt; einer sah hinein und schnitt die jungen Pflanzen ab; einer stieg hinauf in Frieden und stieg hinab in Frieden.“¹⁰⁴

Zu allen vier Vorgängen werden dann Bibelverse zitiert, Ps 116,15; Prov 25,16; Eccl 5,5–6 und Cant. 1,4, wonach die kurze Passage schon beendet ist. In der Version des Talmud Yerushalmi ist die sogenannte Wasserepisode hinzugefügt, in der Version des Talmud Bavli ist die Reihenfolge ein wenig geändert worden. Diese und andere Beobachtungen veranlassen Morray-Jones dazu anzunehmen, daß die (einfachere) Version in der Hekhalot-Literatur eine ältere Fassung der Tradition darstellen muß als die später bearbeitete Version in der rabbinischen Literatur, und datiert sie auf das 3./4. Jh.n.Chr.

Zwischen dieser Hekhalot/Rabbinischen Pardeserzählung und 2 Kor 12,1–10 findet Morray-Jones dann eine Reihe von Parallelen¹⁰⁵ und schließt daraus, daß die Berichte beider Himmelsreisen wohl auf eine “gemeinsame” mystische Tradition zurückgehen dürften.¹⁰⁶

Wenn auch angenommen werden kann, daß Paulus sich mit dem Inhalt und den Merkmalen der Gattung “Himmelsreise” ausgekannt hat,

¹⁰¹ Vgl. dazu ausführlich MORRAY-JONES, “Paradise“, 185ff.195ff.210ff. Ein inhaltlicher Vergleich ist auch deswegen von Bedeutung, weil seit der Renaissance und dem Aufblühen der sogenannten christlichen Kabbalistik die (ur)christliche Theologie immer wieder mit der jüdischen Mystik in der Form der Hekhalot-Literatur in Verbindung gebracht worden ist.

¹⁰² Vgl. SCHOLEM, *Mystik*, 55–58; HALPERIN, *Faces*, 31–34 und SCHÄFER, “New Testament“, in: DERS., *Hekhalot-Studien*, 238–249. Ausführlichere bibliographische Angaben über die verschiedenen Positionen finden sich u.a. bei MORRAY-JONES, “Paradise“, 266, Anm. 6–7.

¹⁰³ Vgl. MORRAY-JONES, “Paradise“, 177ff. und 265ff. und SCOTT, “Triumph“, 260ff.

¹⁰⁴ Übersetzung von G.O.. Zu den verschiedenen Fassungen vgl. SCHÄFER, “New Testament“, in: DERS., *Hekhalot-Studien*, 238ff.

¹⁰⁵ Vgl. MORRAY-JONES, “Paradise“, 280ff.

¹⁰⁶ Ebd., 283. Weitere Fragen sind zu klären: Bedeutet das persische Lehnwort פֶּרֶדֶס einfach “umzäunter Garten“, ist es ein Synonym für das Paradies, wie in der rabbinischen Literatur auch sonst üblich, oder ist hier die Rede von einer Metapher für die himmlischen Paläste und damit für den Ort der esoterischen Philosophie (vgl. dazu JASTROW, *Dictionary*, 1216)?

so sind Parallelen zwischen mehreren Himmelsreise-Berichten, die eine gemeinsame Tradition untermauern sollen, nur dann sinnvoll, wenn es möglich ist, mit ihnen *historische und literarische Abhängigkeiten* nachzuweisen. Dies ist zwischen 2 Kor 12,1–10 und den angeführten Beispielen aus der rabbinischen und der Hekhalot-Literatur eher nicht der Fall, wie Schäfer in seinem Aufsatz zu Recht beschließt, zumal auch die hier von Morray-Jones vermutete "gemeinsame Tradition" eher ein Konstrukt ist, das derjenigen Sparte der Forschung zuzurechnen ist, die alles auf das erste nachchristliche Jahrhundert zurückführen möchte.

Vielmehr ist es denkbar, daß Paulus, obwohl er mit der Gattung "Himmelsreise" bekannt war, seine Erfahrung in 2 Kor 12,2–4 dennoch relativ unvermittelt aufgeschrieben hat, ohne vorgehabt zu haben, sie literarisch zu bearbeiten. Hierauf weisen sowohl die Kürze der Passage als auch die Unsicherheit über das Erlebte hin. Es wäre daher plausibler anzunehmen, daß Paulus hier wirklich Erfahrenes in ihm geläufigen Begriffen beschrieben hat: eine *wirkliche Entrückung* (ob innerhalb oder außerhalb seines Körpers, läßt sich nicht feststellen) an einen Ort, den er aufgrund der ihm bekannten schriftlichen oder mündlichen Überlieferung als "dritten Himmel" und als Paradies bezeichnet.¹⁰⁷

Zu dieser apokalyptischen Erfahrung fügt er dann in 12,7–9 andere Erfahrungen aus früheren Zeiten hinzu (die er selber in 12,1 als *visiones et revelationes* einstuft) mit dem Ziel, den Gegnern zu zeigen, daß sie keineswegs einen Grund haben sich zu rühmen. Zugleich bewertet er seine eigenen Erfahrungen, indem er sie gerade *nicht*, wie Lukas in Apg 22,1ff., an die Damaskus-Erfahrung anreihet. Die Offenbarung des Herrn ist eine wesentlich andere gewesen als das hier beschriebene Sehen oder Hören des Herrn.

Die Ausrichtung von 2 Kor 12,1–10 ist also theologisch und letztendlich christologisch zu verstehen. Nicht die Parallelen zu vergleichbaren Himmelsreisen und eine eventuelle gemeinsame Tradition sind daher bei der Exegese von Bedeutung, sondern sein theologisches Anliegen.

¹⁰⁷ Er hätte es also genauso gut als siebten Himmel bezeichnen können.

IV.4. Die theologische Funktion der Gesichte und Offenbarungen bei Paulus

Wir haben zu zeigen versucht, daß es sich in 2 Kor 12,1–10 um ein *Summar* der *visiones et revelationes* des Apostels handelt, in dem Paulus seine Gesichte und Offenbarungen (bzw. apokalyptische oder apokalyptisch-ähnliche Erfahrungen), mit Ausnahme der Damaskus-Erfahrung, zusammengefaßt hat. Denn auch über die Offenbarung Jesu Christi hinaus hat Gott sich dem Heidenapostel nicht verborgen, sondern sich zu einem oder zu mehreren unterschiedlichen Zeitpunkten in seinem Leben offenbart. Dies geschah sowohl *vor* als auch *nach* dem Ereignis auf dem Weg nach Damaskus, das zeigt, was ersteres betrifft, z.B. Gal 1,15, wo Paulus in Anlehnung an Jes 49,1 von seiner Auserwählung durch Gott *in seinem Mutterleibe* spricht (und sie rückblickend als Offenbarung Gottes bezeichnet), und, was zweiteres angeht, 2 Kor 12,1–10, wo er von einer Reihe von Erfahrungen spricht, die eindeutig *nach* seiner Bekehrung stattgefunden haben.

Daraus ist zwar zu schließen, daß die "Apokalyptik" (d.h. die Gattung "Apokalypse", ihre Merkmale und das in ihr vermittelte Welt- und Geschichtsbild) in der Theologie des Apostels Paulus eine durchaus wichtige Rolle spielt. Dies soll aber nicht dazu führen, ihn als "Apokalyptiker" (d.h. als Autor einer Apokalypse bzw. als Vertreter einer apokalyptischen "Mentalität") zu bezeichnen. Die wenigen Beispiele der Gattung "Apokalypse" in den Paulusbriefen lassen einen solchen Vergleich nicht zu; auch die historischen und literarischen Bezüge zu den oft schwer datierbaren zeitgenössischen Apokalypsen, die wir nur beispiel- und ansatzweise heranzuziehen versucht haben, sind dazu viel zu unsicher.

Eher könnte man eine "apokalyptische Gedankenstruktur" in der Theologie des Paulus ausmachen, die aber v.a. auf einem historisch-eschatologischen Geschichtsbild, und nicht auf den Berichten mystisch-spekulativer Natur, basiert. Hier spielt die für Paulus' Theologie charakteristische *Einheit von Geschichte und Offenbarung* – wie sonst die *Einheit von Schrift und Tradition*¹⁰⁸ und die *Einheit von Christologie und Eschatologie*¹⁰⁹ – eine bestimmende Rolle.

Wichtiger als alle Versuche, Paulus als "Apokalyptiker" zu deuten, ist aber, dem nachzugehen, was – z.B. in 2 Kor 12,1–10 – sein Anliegen gewesen ist: sich seiner apokalyptischen Erfahrungen zu rühmen.

¹⁰⁸ Vgl. o. Kap. III.

¹⁰⁹ Vgl. o. Kap. IV.

Er wollte nämlich, wie dies v.a. aus 2 Kor 12,6–10 hervorgeht, seinen Gegnern zeigen, daß es nicht darauf ankommt, wieviele visionäre Erfahrungen und Fähigkeiten man vorweisen kann, sondern in welcher Relation die letztendlich von Gott selber gegebenen *visiones et revelationes* gesehen werden sollten.

Wenn man sich denn rühmen wollte, dann nur nach dem Maß aller apokalyptischen Erfahrungen, das Christus ist. Dieser gab Paulus einen Pfahl ins Fleisch, damit er sich nicht überhebe mit seinen Gesichten und Offenbarungen, die ihm auch Anlaß zum Eigenruhm hätten werden können. Paulus hält dies seinen Gegnern entgegen, daß sie Geschäfte machen mit dem Wort des Herrn und sich mit Christi Offenbarungen rühmen wollen. Dabei vergessen sie, daß es Christus war, der sie überhaupt "schauen" ließ. Gegenüber diese Haltung der Gegner zieht Paulus es vor, sich in seiner Schwachheit zu rühmen, denn gerade darin zeigt Christus seine Kraft. Es kommt also auf das richtige Maß an.

Das Maß aller Erfahrungen ist nämlich Christus, dem alles unterzuordnen ist. Das Maß der Offenbarungen geht aus demjenigen hervor, von dem diese stammen. Das Maß der Offenbarungen besteht außerdem in dem Inhalt der Offenbarung: "Laß dir an meiner Gnade genügen." Somit hat die summarische Aufzählung der Offenbarungsberichte in 2 Kor 12,1–10 eine eindeutig theologische Funktion: Sie soll den Leser oder Zuhörer etwas lehren; sie soll ihm letztendlich auch auf diese Weise das Evangelium verkündigen. Denn wenn die "Gegner" etwas zum Rühmen haben, so kann auch Paulus sie mit ihren eigenen Waffen schlagen. Es kommt nicht auf die Zahl und die Wichtigkeit der Offenbarungen an, sondern darauf, *wer was offenbart hat*, und dieser ist Christus.

IV.5. Bibliographie

Textausgaben, Übersetzungen und Wörterbücher

- ALAND, K.; ALAND, B. (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, 27. Aufl. Stuttgart 1993
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1971
- DUENSING, H.; DE SANTOS OTERO, A., "Apokalypse des Paulus", in: SCHNEEMELCHER, *Apokryphen* II, 644ff.

- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1985
- LIEBERMAN, S., *The Tosefta*, New York 1962
- SCHNEEMELCHER, W. (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II, Tübingen 1990
- WEVERS, G.A., *Hagiga. Festopfer* (Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/11), Tübingen 1983

Kommentare

- BETZ, H.D., *2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus*, Gütersloh 1993
- BOUSSET, W., *Der zweite Brief an die Korinther* (SNT 2), 3. Aufl. Göttingen 1917
- BULTMANN, R., *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband), Göttingen 1976
- DANKER, F.W., *II Corinthians*, Minneapolis 1989
- FURNISH, V.P., *II Corinthians* (AnB 32a), Garden City (New York) 1984
- KLAUCK, H.J., *2. Korintherbrief* (NEB 8), Würzburg 1986
- LANG, F., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen-Zürich 1986
- LIETZMANN, H., *An die Korinther I-II* (HNT 9), 5. Aufl. Tübingen 1969
- MARTIN, R.P., *2 Corinthians* (WBC 40), Waco (Texas) 1986
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Theology of the Second Letter to the Corinthians*, Cambridge 1991
- WENDLAND, H.D., *Der zweite Korintherbrief* (Das NT Deutsch 2), 1933, 12. Aufl. Göttingen 1968
- WINDISCH, H., *Der 2. Korintherbrief* (KEK 6), 1924, 9. Aufl. Göttingen 1970
- WOLFF, CHR., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989
- ZEILINGER, F., *Krieg und Friede in Korinth*, Köln-Weimar-Wien 1992

Untersuchungen

- AJEMELAEUS, L., *Streit und Versöhnung. Das Problem der Zusammensetzung des 2. Korintherbriefes* (SES 46), Helsinki 1987
- AVEMARIE, F.; LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996

- BAIRD, W., "Vision, Revelation, and the Ministry. Reflections on 2 Cor 12:1-5 and Gal 1:11-17", in: *JBL* 104 (1985), 651-662
- BEKER, J.C., *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980
- BESANÇON SPENCER, A., "The Wise Fool (and the Foolish Wise). A Study of Irony in Paul", in: *NT* 23 (1981), 349-360
- BETZ, H.D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), Tübingen 1972
- BETZ, H.D., "Eine Christus-Aretalogie bei Paulus", in: *ZThK* 66 (1969), 288-305
- BIETENHARD, H., *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951
- BORNKAMM, G., "Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes", in: DERS., *Geschichte und Glaube II* (BEvTh 53), München 1971, 162-194
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980
- COLLINS, J.J. (Hrsg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Se-meia 14), Missoula 1979
- COLLINS, J.J., "Apocalyptic Literature", in: KRAFT, R.A.; NICKELSBURG, G.W.E. (Hrsg.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1986, 345-370
- DAVIES, P.R., "Hasidim in the Maccabean Period", in: *JJS* 28 (1977), 127-140
- DEAN-OTTING, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Frankfurt/M, usw. 1984
- EISENSTEIN, J.D., Art. "Paradise", in: *JE* IX 77-85
- FRENSCHKOWSKI, M., *Offenbarung und Epiphanie I: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens; II: Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum*, Tübingen 1995
- FRIEDRICH, G., "Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief", in: DERS., *Auf das Wort kommt es an*, Göttingen 1978, 189-223
- FURNISH, V.P., "Pauline Studies", in: EPP, E.J.; MACRAE, G.W. (Hrsg.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1989, 321-350
- GEORGI, D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (WMANT 11), Neukirchen-Vluyn 1964
- GRUENWALD, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980
- HALPERIN, D., *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16), Tübingen 1988

- HECKEL, U., *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2 Kor 10–13* (WUNT II.56), Tübingen 1993
- HEINIGER, B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg, usw. 1996
- HELLHOLM, D., "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", in: RICHARDS, K.H. (Hrsg.), *Society of Biblical Literature 1982 Seminar Papers*, Chico 1982, 157–198
- HELLHOLM, D. (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Ancient Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala August 12–17, 1979*, 2. Aufl. Tübingen 1989
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus. Untersuchungen zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr.* (WUNT 10), 3. Aufl. Tübingen 1988
- HIMMELFARB, M., "Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and Hekhalot Literature", in: *HUCA* 59 (1988), 73–100
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York-Oxford 1993
- HOFIUS, O., "Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3", in: DERS., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 75–120
- HOUTMAN, C., *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden, usw. 1993
- HYLDAHL, N., "Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes", in: *ZNW* 64 (1973), 228–306
- JEREMIAS, J., Art. "παράδεισος", in: *ThWNT* V 763–771
- JOHNSON, E.E., *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9–11*, Atlanta 1989
- KÄSEMANN, E., "Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13", in: *ZNW* 41 (1942), 33–71; zugl. in: *Libelli* 33, Darmstadt 1956; zugl. in: RENGSTORF, K.H. (Hrsg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 475–521
- KÄSEMANN, E., "Die Anfänge christlicher Theologie", in: *ZThK* 57 (1960), 162–185
- KÄSEMANN, E., "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik", in: *ZThK* 59 (1962), 257–284
- KAPLER, C. u.a., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987
- KLAUCK, H.-J., *Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2–4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2) (SNTU/A 10)*, Linz 1985
- KLAUSNER, J., *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, 1. Aufl. Jerusalem 1907, 2. Aufl.

- LINCOLN, A.T., "Paul the Visionary'. The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12,1–10", in: *NTS* 25 (1979), 204–220
- MACH, M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vor-rabbinischer Zeit*, Tübingen 1992
- METZGER, B.M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987
- MORRAY-JONES, C.R.A., "Paradise Revisited (2 Cor 2:1–12). The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate", in: *HTR* 86.2 (1993), 177–217 und *HTR* 86.3 (1993), 265–292
- MÜLLER, U.B., "Apokalyptik im Neuen Testament", in: HORN, F.W. (Hrsg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposium zum 65. Geburtstag von Georg Strecker*, Berlin-New York 1995, 144–169
- OEGEMA, G.S., *Tussen troost en vermaning. Een inleiding in de eindtijdverwachtingen in het Nieuwe Testament en in de Oude Kerk*, Baarn 1996
- OEGEMA, G.S., *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (Habilitationsschrift Tübingen 1995; erscheint in der Reihe WMANT im Neukirchener Verlag)
- OTZEN, B., "Heavenly Visions in Early Judaism. Origin and Function", in: *In the Shelter of Elyon* (FS G.W. Ahlström), Sheffield 1984 199–215
- RÖSSLER, D., *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen-Vluyn 1960
- SANDERS, E.P., "The Genre of Palestinian Apocalypses", in: HELLHOLM, *Apocalypticism*, 447–460
- SASKE, H., "Paulus als Ekstatiker. Pneumatologische Beobachtungen zu 2 Kor xii 1–10", in: *NT* 15 (1973), 153–160
- SCHÄFER, P., "New Testament and Hekhalot Literature. The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", in: *JJS* 35 (1984), 19–35; zugl. in: DERS., *Hekhalot-Studien* (TSAJ 19), Tübingen 1988
- SCHÄFER, P., "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur", in: DERS., *Hekhalot-Studien* (TSAJ 19), Tübingen 1988, 250–276
- SCHMITT, A., "Zum Thema 'Entrückung' im Alten Testament", in: *BZ* 26 (1982), 34–49
- SCHMITT, A., *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*, Stuttgart 1973

- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1995
- SCHOLEM, G., "Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus", in: *Eranos-Jahrbuch 37 (1968): Tradition und Gegenwart*, Zürich 1970, 9–42
- SCHOLEM, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 3. Aufl. Frankfurt/M 1988
- SCHOLEM, G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971
- SCHWEITZER, A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 2. Aufl. 1954
- SCHOEPS, H.-J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, Nachdr. Darmstadt 1972
- SCOTT, J.M., "The Triumph of God in 2 Cor 2:14. Additional Evidence of Merkabah Mysticism in Paul", in: *NTS* 42 (1996), 260–281
- SEGAL, A.F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New-Haven-London 1990
- STEGEMANN, H., "Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik", in: HELLMOLM, *Apocalypticism*, 495–530
- STRACK, H.L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922ff., Nachdruck 1982
- SUMNEY, J.L., *Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2 Corinthians* (JSOT.S 40), Sheffield 1990
- STRECKER, G., "Die Legitimität des paulinischen Apostolats nach 2. Korinther 10–13", in: *NTS* 38 (1992), 566–586
- TABOR, J.D., *Things Unutterable. Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*, Lanham, usw. 1986
- VAN DER WOUDE, A.S. (Hrsg.), *The Book of Daniel. In the Light of New Findings*, Leuven 1993
- VANDERKAM, J.C.; ADLER, W., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (CRIII/4), Assen-Minneapolis 1996
- WATSON, F., "2 Cor X-XIII and Paul's Painful Letter to the Corinthians", in: *JThS* 35 (1984), 324–346
- WISSMANN, H.; BETZ, O., Art. "Entrückung", in: *TRE* IX, 680–690
- ZELLER, D., Art. "Mysterien und frühes Christentum", in: *TRE* 23, 519–522
- ZMIJEWSKI, J., *Der Stil der paulinischen 'Narrenrede'. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, Köln-Bonn 1978

V. PAULUS UND DIE URCHRISTLICHE NAHERWARTUNG

V.1. Einführung

Nachdem in zwei anderen Arbeiten die messianischen Erwartungen im Neuen Testament sowie in den frühchristlichen Schriften im Rahmen der jüdischen *Religionsgeschichte* einerseits¹ und im Rahmen der *Rezeptionsgeschichte* in der Alten Kirche andererseits, und zwar in einem Vergleich zu der Weiterwirkung der jüdischen Apokalyptik im rabbinischen Judentum,² dargestellt worden sind, soll hier der Versuch unternommen werden, die neutestamentliche Naherwartung im Rahmen der paulinischen Christologie und Eschatologie zu untersuchen.³ Dabei wird es – im Gegensatz zu den vorigen Kapiteln – mehr um eine Übersicht der relevanten Stellen und um den Versuch, die Ergebnisse miteinander in Zusammenhang zu bringen, gehen, als um eine ausführliche Analyse einzelner Stellen.

In den meisten Briefen des Paulus sowie in den ihm zugeschriebenen Briefen finden wir eher christologische statt eschatologische oder messianische Aussagen,⁴ so zum Beispiel im Galaterbrief 3,13 und 4,4–5, im (nichtpaulinischen) Brief an die Epheser 4,8–10 (mit einem Zitat von Ps 68,19), in dem Brief an die Philipper 1,6.10 und im (nichtpaulinischen) Brief an die Kolosser 3,1, in den Briefen an die Korinther 1 Kor 3,19–23 (mit Zitaten aus Hi 5,13 und Ps 94,11); 4,1; 10,4; 2 Kor 1,21–22 und 5,10 und in dem Brief an die Römer 1,1–4.

Relevant für unsere Untersuchung sind v.a. die Stellen 1 Thess 4,13–17; 2 Thess 2,1–4.8 (nichtpaulinisch); 1 Kor 15,20–28 und Röm 5,1–5; 11 und 15,8–13.⁵ Um den inneren Zusammenhang zwischen der Messianologie, der Eschatologie und der Christologie soll es daher bei der Exegese dieser Stellen gehen.

¹ Vgl. OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. IV.7–9; V.2–3 und VI.2–7.

² Vgl. OEGEMA, *Hoffnung*, Teil II. Vgl. dazu auch VANDERKAM; ADLER, *Heritage*.

³ Zum religionsgeschichtlichen und historischen Hintergrund, vgl. KÖSTER, *Einführung*, 528ff.; DAVIES, *Paul*; SANDERS, *Paul* und HENGEL, "Paulus", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 177–293. Zu der Christologie und der Eschatologie bei Paulus vgl. u.a.: SCHADE, *Christologie* und CHESTER, "Expectations", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 17–89.

⁴ Zu einer Definition von "messianisch", vgl. OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. I und v.a. den Anfang von Kap. IV.7.

⁵ Vgl. dazu weiter: OEGEMA, *Troost*, 25ff.

V.2. 1. und 2. Thessalonicher-Brief

Vom Themenbereich her stehen der 1. und 2. (nichtpaulinische) Thessalonicher-Brief zwischen den Endzeiterwartungen der Jünger Jesu einerseits und der Christologie der frühen Kirche andererseits, vom Aufbau und vom Wortlaut her diente 1 Thess dem 2 Thess als Vorlage.⁶ In 1 Thess,⁷ dem ältesten Brief des Paulus und des Neuen Testaments überhaupt, behandelt Paulus die Parusie des Herrn, aber von einer Verzögerung der Wiederkunft, wie sie in 1 Thess 4,13–17 sowie in den synoptischen Apokalypsen thematisiert wird, ist dabei nicht die Rede.⁸

Gleich in 1 Thess 1,9–10 stellt Paulus einen Bezug zu der (wohl mündlich) überlieferten urchristlichen Naherwartung her,⁹ wenn er sagt:

“9. (Denn) sie selbst berichten von uns, welchen Eingang wir bei euch gehabt haben, und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen, 10. und um auf seinen Sohn vom Himmel zu warten, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns vor dem kommenden Strafgericht bewahrt.“¹⁰

Und in 1 Thess ist sogar von einem (entweder mündlich oder schriftlich) überlieferten “Wort des Herrn“ die Rede,¹¹ aus dessen Inhalt wir schließen können, daß Paulus, und mit ihm die urchristliche Gemeinde, mit der Erwartung der Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung der Toten lebte.

Eine wichtige Funktion dieser Zukunftserwartung liegt offensichtlich in der Stärkung beim Ausharren und im Trost, und erst danach in der Vermittlung des Inhalts der urchristlichen Hoffnung, wie 1 Thess 4,13–17 folgendermaßen formuliert wird:¹²

⁶ Vgl. die vielen Übereinstimmungen im Aufbau und im Wortlaut nach der Übersicht von SCHNELLE, *Einleitung*, 371f.

⁷ Vgl. zu 1 Thess einführend SCHNELLE, *Einleitung*, 62ff. und HOLTZ, *Brief*, 9–32.

⁸ Vgl. KÖSTER, *Einführung*, 545ff. Zur Parusie, vgl. MOORE, *Parousia*.

⁹ Vgl. dazu u.a. SCHNELLE, *Einleitung*, 68; SCHADE, *Christologie*, 157–172 und LUZ, *Geschichtsverständnis*, 318–331.

¹⁰ Übersetzung von G.O.

¹¹ Vgl. zu den verschiedenen Interpretationen der Bedeutung dieses “Herrenworts“ HOLTZ, *Brief*, 183–185 und SCHNELLE, *Einleitung*, 68. Daß es sich um ein authentisches Jesuswort handelt, ist eher unwahrscheinlich, auch wenn Paulus dies gemeint haben wird. Eine aus der urchristlichen Tradition stammende und vorpaulinische (von Paulus leicht bearbeitete) Überlieferung dürfte dennoch vorliegen, deren genaue traditionsgeschichtliche Entwicklung liegt jedoch im Dunkeln.

¹² Vgl. dazu weiter bei HOLTZ, *Brief*, 182ff., v.a. 194ff.

“13. Aber wir wollen euch, Brüder, nicht im Ungewissen lassen über diejenigen, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid wie (auch) die übrigen, die keine Hoffnung haben. 14. Wenn wir nämlich glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott auch diejenigen, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm heraufführen. 15. Denn dieses sagen wir euch mit *einem Wort des Herrn*, daß wir, die leben und bis zur Wiederkunft des Herrn übrigbleiben, denjenigen, die entschlafen sind, nicht zuvorkommen werden. 16. Denn der Herr selbst wird, mit befehlendem Wort, mit der Stimme des Erzengels und bei der Posaune Gottes, herabsteigen vom Himmel, und die Toten in Christus werden zuerst auferstehen. 17. Danach werden wir, die leben und übriggeblieben sind, zusammen mit jenen in die Wolken entrückt werden, dem Herrn in die Luft entgegengehen, und so werden wir mit dem Herrn sein für immer.“¹³

Hier wird die Wiederkunft des Herrn mit der Auferstehung der Toten verbunden, nicht, um die Wiederkunft selbst zu thematisieren, sondern um die Macht des Herrn über Leben und Tod hervorzuheben.¹⁴ Paulus' Anliegen ist also eindeutig ein christologisches.

Bereits im 1. Thessalonicherbrief läßt sich das Problem der Parusieverzögerung feststellen. Der Anlaß von 1 Thess 4,13–17 liegt in der Anfrage einiger Gemeindeglieder, wie es sich bei der Wiederkunft des Herrn zwischen den bereits Verstorbenen und denen, die noch sterben werden, verhalte, denn die Wiederkunft Christi hatte zu Lebzeiten der Verstorbenen noch nicht stattgefunden.

Damit war der Weg für Spekulationen über die Zeit bis zur erwarteten Parusie geebnet; dies nun geschah auf der Grundlage der im ersten Jahrhundert n.Chr. reichlich vorhandenen jüdischen und (juden-)christlichen apokalyptischen Vorstellungen.¹⁵ Die auf die Christologie zielende Ausrichtung in 1 Thess 4,13–17 ist dann auch im (pseudopaulinischen und späteren) 2. Thessalonicher-Brief¹⁶ z.T. auf die Apokalyptik verlagert worden. In 2 Thess 2,1–12 wird die Parusie selbst thematisiert, d.h. das christologische Interesse tritt zurück, und zwar in einer Polemik gegen die in der 2. Hälfte des 1. Jh.s n.d.Z. wachsende Apokalyptik.¹⁷ Der Text von 2 Thess 2,1–4.8 lautet:

¹³ Übersetzung von G.O. Vgl. zu 1 Thess 4,13–17 auch ApkEsr(lat) 5,41f. und 13,16–24 und BERGER; COLPE, *Textbuch I*, 291ff.

¹⁴ Vgl. dazu auch 1 Kor 15,22–24.

¹⁵ Vgl. dazu ausführlich bei: OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. IV. und V.

¹⁶ Vgl. einführend zu 2 Thess SCHNELLE, *Einleitung*, 365ff., v.a. 371ff. und TRILING, *Brief*, 1–32.

¹⁷ Vgl. KÖSTER, *Einführung*, 678ff.

“1. Aber wir bitten euch, Brüder, was die Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi und unsere Vereinigung mit ihm betrifft, 2. daß ihr nicht so schnell in eurem Sinn erschüttert werdet, weder erschrocken seid durch einen Geist noch durch ein Wort noch durch einen Brief wie von uns (gesandt), als ob der Tag des Herrn eingetreten sei. 3. Lasset euch von niemanden, auf keinerlei Art und Weise, verführen. Denn wenn nicht der Abfall zuerst kommt und der Mensch der Sünde offenbart wird, der Sohn des Verderbens, 4. der widerstreitet und der sich über jedes, was Gott heißt, oder jeden Gottesdienst überhebt, damit er sich selbst in den Tempel Gottes niedersetze und tue als ob er Gott sei. [...] 8. Und dann wird der Gesetzlose offenbart werden, den der Herr (Jesus) *mit dem Hauch seines Mundes umbringen (wird)* und durch die Erscheinung seiner Wiederkunft vernichten wird.“¹⁸

In diesen Versen wird zweierlei hervorgehoben: Erstens wird die Erscheinung eines “Widersachers”¹⁹ erwartet (vgl. v.a. 2 Thess 2,3–10), den der Herr “*mit dem Hauch seines Mundes umbringen wird*” (2 Thess 2,8; vgl. dazu auch Jes 11,4; Ps 32,6 und Apk 19,15). Zweitens wird das Endzeitgeschehen wohl deswegen beschrieben, damit deutlich wird, daß an der rechten Lehre festzuhalten sei (vgl. 2 Thess 2,13ff.). Dies richtet sich gegen bestimmte Gegner, die radikalere, eschatologische Erwartungen vertreten (vgl. 2 Thess 2,1–2). Der Verfasser stellt dabei Gottes Heilsplan sowohl in der Endzeit (2 Thess 1,4–10) als auch in der Gegenwart (2 Thess 2,13ff.) den apokalyptischen Zeitansagen seiner Gegner gegenüber (vgl. 2 Thess 2,3–12 und 1 Thess 5,5). Er betont dabei v.a. das rechte Verhalten in der Gegenwart.²⁰

Die genannte apokalyptische, radikal-eschatologische und von Paulus oder der frühchristlichen Gemeinde kritisierte Bewegung wurde, vor allem in Klein-Asien, in den letzten Jahrzehnten des 1.Jh.s n.Chr. allmählich stärker;²¹ ein Ausdruck dessen samt seiner christologischen Umdeutung finden wir z.B. in der Johannes-Apokalypse.²²

¹⁸ Übersetzung von G.O.

¹⁹ Vgl. zur Deutung und zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte dieses sogenannten “Widersachers” ausführlich bei LIETAERT PEERBOLTE, *Antecedents*, 68–89 sowie bei TRILLING, *Brief*, 81–109. Vgl. auch die ältere Arbeit von BOUSSET, *Antichrist* und die Untersuchung von JENKS, *Origins*, der den Mythos des Antichrists viel früher datiert als LIETAERT PEERBOLTE, *Antecedents*, 207ff.

²⁰ Vgl. auch KÖSTER, *Einführung*, 681f.

²¹ Vgl. KÖSTER, *Einführung*, 684ff. und OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. V. Zum Zusammenhang zwischen Mk 13 und den beiden Thessalonicher-Briefen, vgl. HARTMAN, *Prophecy*, 178ff.

²² Vgl. dazu OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. V.3.

V.3. 1. Korintherbrief 15

Im 15. Kapitel des in der Mitte der fünfziger Jahre geschriebenen 1. Briefes an die Korinther²³ behandelt Paulus die Frage nach der Auferstehung. Im in 1 Kor 15,1–11 dargestellten und zusammengefaßten Evangelium, daß Christus gestorben, begraben und auferstanden sei (vgl. auch 1 Thess 4,14), werden zwei Beweise für die Auferstehung Christi angeführt:²⁴ der Beweis aus der Schrift²⁵ und der nach den Zeugen.²⁶ Dabei nennt Paulus sich selbst als letzten Zeugen, einen "Zeugen durch Gottes Gnade" (1 Kor 15,10). Damit wird die Bedeutung, die Jesus von Nazareth für seine Jünger hatte, aufgenommen und im Spannungsfeld zwischen einer christologischen Bibelauslegung und den katechetischen Bedürfnissen der christlichen Gemeinde weiterentwickelt. Letzteres hängt existentiell vom Glauben an den auferstandenen Christus ab, wie Paulus auf rhetorisch geschickte Weise in 1 Kor 15,12–19 zu beweisen versucht.

Der Sinn der Auferstehung ist ein eschatologischer und zielt nicht nur auf die Wiederherstellung der jüdischen Nation, sondern auf die Wiederherstellung der gesamten Schöpfung.²⁷ Dies geht aus dem Vergleich zwischen Adam, durch den der Tod gekommen ist, und Christus, durch den die Auferstehung der Toten kommen wird, hervor (in 1 Kor 15,20ff.).²⁸ Dann folgt eine Beschreibung der Endzeit (V. 24). Der Text von 1 Kor 15,20–28 lautet in Übersetzung:

"20. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt, als Erstling derjenigen, die entschlafen sind. 21. Denn weil durch einen Menschen der Tod (gekommen) ist, ist auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. 22. Denn wie in Adam alle Menschen sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden. 23. Jeder aber nach seiner eigenen Ordnung: als Erstling Christus, danach diejenigen, die zu Christus gehören bei seiner Wiederkunft. 24. Dann (kommt) das Ende, wenn er das Königreich Gott und dem Vater übergibt, nachdem er alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt

²³ Einführung und Forschungsgeschichte in: SCHNELLE, *Einleitung*, 75ff., v.a. 94f. und HOLLEMAN, *Resurrection*, 4ff. Kommentar: CONZELMANN, *Brief*.

²⁴ Vgl. zur Argumentation in 1 Kor 15 ausführlich bei HOLLEMAN, *Resurrection*, 40ff.

²⁵ Zum "Schriftbeweis" bei Paulus vgl. z.B. Gal 3,6–14 und dazu Kap. III.

²⁶ Zur unterschiedlichen Identität der "Zeugen" in den synoptischen Evangelien und bei Paulus vgl. MERKEL, *Pluralität*; GRASS, *Ostergeschehen* und BAARDA, "Dialphonia", in: PETERSEN, *Gospel*, 133–154.

²⁷ Vgl. dazu ausführlich bei HOLLEMAN, *Resurrection*, 52ff.

²⁸ In 1 Kor 15,22ff. wird mit Hilfe von Ps 8,7 die Stelle Ps 110,1 so ausgelegt, daß der letzte zu überwindende Feind der Tod ist.

vernichtet hat. 25. Denn er muß herrschen bis (daß) *er alle Feinde unter seine Füße lege* (Ps 110,1). 26. Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod. 27. Denn *alles hat er unter seine Füße gelegt* (Ps 8,7). Wenn er aber sagt, daß alle unterworfen sind, ist es klar, daß es außer demjenigen ist, der ihm alles unterworfen hat. 28. Wenn aber alles ihm unterworfen sein wird, dann wird (auch) er, der Sohn, dem, der ihm alles unterworfen hat, unterworfen sein, damit Gott alles in allem sei.²⁹

Die Herrschaft Christi bezieht sich auf "alle Feinde"³⁰ inklusive "den Tod" (dies aufgrund von Ps 110,1 und Ps 8,7). Die Auferstehung Christi – als Erstling³¹ – und seine Herrschaft über alles wollen ebenfalls besagen, daß seine Gemeinde angesichts des nahen Endes ohne Sünde leben soll (vgl. 1 Kor 15, 29–34), mit anderen Worten, Paulus' eschatologisches Bewußtsein führt zu seiner Betonung des ethischen Verhaltens in der Gegenwart. Zwei andere Fragen verdienen jedoch eine nähere Betrachtung: erstens die Frage nach der genauen Funktion Christi in der Endzeit, zweitens die Frage nach dem Verhältnis zur Apokalyptik.

Christi eschatologische Rolle wird erst bei seiner "Wiederkunft" wichtig. Die Verbindung zwischen Jesu irdischem Leben und seiner Parusie wird hergestellt mit der Vorstellung der Auferstehung der Toten, ein Gedanke, den wir bereits in Dan 12,1–3 vorfinden.³² Wie der Glaube an Christus die Wiedergeburt des Menschen bewirkt, bewirkt die Auferstehung am Ende der Zeiten die Wiederherstellung der Schöpfung. Davor, ganz nach dem Muster der apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit, wird das Gericht stattfinden und die Mächte dieser Welt werden vernichtet werden. Danach übergibt der Sohn (1 Kor 15,28) die Herrschaft dem Gott und Vater und auch er wird untertan sein.³³ Die Parusie ist daher mit dem Endzeitgericht verbunden, und es fällt die Kombination von Theozentri und Christozentri in Paulus' Eschatologie auf.³⁴

Im einem Vergleich mit den zeitgenössischen jüdischen und christlichen eschatologischen und messianischen Vorstellungen³⁵ wäre die

²⁹ Übersetzung von G.O.

³⁰ So das Zitat von Ps 110,1 in 1 Kor 15,25; vgl. dazu: KREITZER, *Jesus*, 149–154 und HOLLEMAN, *Resurrection*, 63ff.

³¹ Vgl. dazu ausführlich bei HOLLEMAN, *Resurrection*, 49.

³² Vgl. zum jüdischen Hintergrund und der Traditionsgeschichte der Vorstellung der Auferstehung der Toten HOLLEMAN, *Resurrection*, 85ff.; 103ff. und 125ff. (dort auch die relevanten Textbeispiele).

³³ Zum paulinischen "Endzeitszenario" vgl. weiter unten.

³⁴ Vgl. dazu ausführlicher: KREITZER, *Eschatology*, 93ff. und 131ff.

³⁵ Vgl. dazu OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. IV.10 und Kap. VII.

genauere Funktion Christi als eine Art "Vertretung Gottes" auf dieser Erde bzw. in diesem Äon, d.h. von Adam bis zur Endzeit, zu verstehen, bei der seine Rolle v.a. in der Wiederherstellung der göttlichen Ordnung am Ende der Zeiten zu suchen ist. In diesem Vergleich wäre Christus dann "Stellvertreter Gottes" und "Richter" in einer Person, und es würde eine gewisse Funktionsähnlichkeit mit dem Traditionsgefüge um den "Menschensohn" in Daniel 7,13 und seiner Rezeptionsgeschichte im 1. Jh.n.Chr. auffallen, ein Gedanke, der auch ohne Verwendung des danielischen Begriffes "Sohn des Menschen" in 1 Kor 15,28 zum Ausdruck gebracht zu sein scheint,³⁶ dem hier aber nicht weiter nachgegangen werden kann.³⁷

Dabei hat Paulus in 1 Kor 15,35–49 aber klare Vorstellungen von der Weise, wie die Auferstehung der Toten in der Endzeit aussehen wird, und er grenzt sich von bestimmten anderen apokalyptischen Vorstellungen ab: die Auferstehung ist "geistig" zu verstehen (vgl. v.a. 1 Kor 15,50). Alles Natürliche wird verschwinden, das Geistige aber wird bleiben, ein Kern des Menschen (1 Kor 15,37), das Bild des Himmlischen (1 Kor 15,49) bleibt übrig. Was auf der Erde gesät wurde, wird nicht zurückkehren, sondern, in sein Gegenteil verkehrt, auferstehen (1 Kor 15,42–44).

Auch wenn für Paulus politisch inspirierte Vorstellungen oder apokalyptische Endzeitberechnungen – anders als in den zeitgenössischen jüdischen Apokalypsen – kein Thema sind, ist für ihn dennoch klar, daß "diese Welt" ein Ende nehmen wird, und zwar die ganze Welt am Ende der Zeiten, wenn der Sohn nach dem Gericht die Herrschaft dem Vater übergeben wird; die an Christus glauben, werden jedoch bereits "jetzt", d.h. zu Paulus' Lebzeit, gerettet werden.³⁸

Zur religionsgeschichtlichen und theologischen Bewertung der paulinischen Eschatologie und ihrem Verhältnis zur Apokalyptik nach 1 Kor 15 beschließt Conzelmann seine Beobachtungen zu 1 Kor 15,23–28 wie folgt:

"Der Abschnitt zeigt Paulus in der Tradition der Apokalyptik. Deren Grundgedanke, daß der Weltlauf einem vorbestimmten Plan folgt, und eine konkrete Vorstellung von diesem Plan, den Etappen des Ablaufes, ist gegeben.

³⁶ Vgl. dazu v.a. KEARNS, *Traditionsgefüge*.

³⁷ In einer früheren Studie zeigte sich eine konzeptuelle Ähnlichkeit dieser Christus-Vorstellung mit den Konzeptionen anderer Endzeitgestalten in den jüdischen Apokalypsen des 1. Jh.s n.Chr. (v.a. ApkEsr(lat) und ApkBar(syr)), in denen ebenfalls der danielische Menschensohn adaptiert worden ist. Vgl. dazu OEGEMA, *Gesalbte*, Kap. V.6 und 7 und auch KREITZER, *Eschatology*, 154ff.

³⁸ So 1 Kor 15,51; vgl. auch 1 Thess 5,1ff.

'Christus' (so V. 23, nach V. 3) ist nachträglich in das Schema hineingezeichnet, wodurch dieses modifiziert wird. Paulus geht von dem Typ von Apokalyptik aus, der vor dem Anbruch des neuen Äons das Reich des Messias erwartet. Während die Johannes-Apokalypse die jüdische Kombination von neuem Äon bzw. neuer Welt und vorgeschaltetem Messiasreich einfach übernimmt, baut sie Paulus so um, daß sie zum Darstellungsmittel seiner eschatologischen Intention, der Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft wird. Er übernimmt aus dem Schema den Gedanken, daß der Tod erst am Ende des Messias-Reiches vernichtet wird. Aber er verlegt dieses Reich in die Gegenwart. Denn Christus ist auferstanden. Sein Reich füllt den Zeitraum zwischen Auferstehung und Vollendung des Heilswerks nach der Parusie aus. Es ist nicht das Reich des sichtbaren Friedens. Diese Zeit wird durch das Kreuz bestimmt. Davor verschwinden die kosmologisch-apokalyptischen Vorstellungen über das Reich des Messias. Es ist christologisch die Zeit der Unterwerfung der Mächte, anthropologisch die Zeit der Kirche, der Verkündigung des Todes Christi, des Glaubens, der Hoffnung.³⁹

Paulus ist zwar abhängig von einigen apokalyptischen Vorstellungen seiner Zeit, fügt sie aber entschieden in seine theozentrische und christozentrische Deutung der Weltgeschichte ein, von der aus gesehen auch ihr erwartetes Ende in einem anderen, nämlich christologischen Licht erscheint.

V.4. Römerbrief

Im Römerbrief sind für unseres Thema v.a. Röm 5,1–5, 11 und 15,8–13 von Bedeutung.⁴⁰

Römer 5,1–5

Röm 5,1–5 gehört zum größeren Rahmen von Röm 5–8 und zum kleineren Abschnitt Röm 5,1–11.⁴¹ In Röm 5–8 behandelt Paulus – aus verschiedenen für die Predigung des Evangeliums und für die Kirche zentralen Gesichtspunkten – die "Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes", bevor er in Röm 9–11 zu seinen Erwägungen zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium und von Kirche und Israel kommt.⁴² In Röm

³⁹ CONZELMANN, *Brief*, 319–320.

⁴⁰ Vgl. einführend zum Römerbrief u.a. SCHNELLE, *Einleitung*, 133ff.; STUHLMACHER, *Brief*, 7ff. und WILCKENS, *Brief*, VI/1, 13ff. sowie zu Röm 11 v.a. HOFIUS, "Evangelium", 175ff.

⁴¹ Vgl. auch die Übersicht in SCHNELLE, *Einleitung*, 140–143.

⁴² Vgl. dazu Kap. VI.

5,1–11 geht es um die Heilsszuversicht, in Röm 5,12–21 folgt eine Adam-Christus-Typologie, Röm 6 behandelt die Taufe, Röm 7 handelt über das Verhältnis zwischen Gesetz, Sünde und Glauben, Röm 8 schließlich über das Leben im Geist.

Röm 5,1–5 lautet in Übersetzung:

“1. Da wir nun aus Glauben gerechtfertigt sind, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, 2. durch den wir auch den Zugang im Glauben zu dieser Gnade erhalten haben, in der wir stehen; und wir rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes. 3. Wir rühmen uns aber nicht nur dessen, sondern auch der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld bringt; 4. Geduld aber bringt Bewährung; und Bewährung bringt Hoffnung; 5. Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden, denn die Liebe Gottes ist in unser Herz durch den heiligen Geist, welcher uns gegeben ist, ausgegossen.“⁴³

Die Aussage der Verse 1–5 ist, daß durch Christus das Erdulden der Trübsal letztendlich zur zukünftigen Herrlichkeit Gottes führt. Zweierlei wird in Röm 5,1–5 impliziert: erstens eine historisch-eschatologische Geschichtsauffassung, zweitens eine bestimmte Aussage über die Gegenwart.

1) Was die Geschichtsauffassung anbelangt, steht Adam, “das Bild (τύπος) dessen, der kommen sollte“ (Röm 5,14), am Anfang und Christus, der zweite Adam, am Ende der Geschichte (vgl. ganz Röm 5,12–21). In diesem Rahmen betrachtet Paulus die Gegenwart als einen Zustand, der bestimmt ist von Sünde, Gesetz und Gnade Gottes.⁴⁴

Auch wenn es sich hier um ein apokalyptisches und dualistisches Geschichtsbild handelt, wobei sogar die Periodisierung der Geschichte, so typisch für die zeitgenössischen jüdischen Apokalypsen, vorkommt (Adam bis Moses, Moses bis Christus, Christus bis zur Endzeit), hat Paulus sein “Geschichtsbild“ jedoch nicht in weltpolitischen Perioden dargestellt, sondern bezieht es in seine “Geschichtstheologie“ ein, in der drei heilsgeschichtlich bestimmende “Perioden“ zu erkennen sind: von Adam bis Moses, von Moses bis Christus und von Christus bis zur Parusie.

2) Auch die Konsequenz, die Paulus aus dieser Geschichtsauffassung zieht, findet zwar in der jüdischen Apokalyptik ihren Anfangspunkt,

⁴³ Übersetzung von G.O. Zu Röm 5,3–5, vgl. auch mSota 9,15 Ende.

⁴⁴ Vgl. v.a. Röm 5,20: “Das Gesetz aber ist nebenbei hereingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde. Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade viel mächtiger geworden.“ Zum Gesetz bei Paulus vgl. u.a. LICHTENBERGER, “Paulus“, in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 361–378.

wird jedoch von ihm auf die Situation der Christen in der Gegenwart, v.a. auf ihr "Leiden" bezogen und im Rahmen der urchristlichen Naherwartung umgedeutet, wie dies Wilckens treffend formuliert:

"Daß der Gerechte leiden und den gesammelten Widerstreit der Ungerechtigkeit der durch Rebellion gegen Gott bestimmten Welt standhaft zu ertragen habe, bis das Endgericht diesen Widerspruch aufheben werde, ist ein aus der Weisheit ererbtes, zentrales Thema der jüdischen Apokalyptik. [...] Das Urchristentum hat dies übernommen, aber im Unterschied zum Judentum auf den Glauben an Christus bezogen. [...] So ist auch im Urchristentum das Leiden der Christen ein zentrales Thema; die Paränese mahnt sie unaufhörlich zur 'Geduld' (Hebr 10,36; 12,1; 1 Petr 2,20; Offb 13,10; 14,12), durch die ihr Glaube seine 'Bewährung' finden soll, wie das Gold im Feuer des Schmelztiiegels geläutert wird (1 Petr 1,7). Sie tröstet zugleich die Leidenden inmitten der Glut der Anfechtung (Röm 15,4) im Blick auf die gewisse Zukunft ihrer endzeitlichen Errettung (1 Thess 1,3; 2 Kor 4,16f; Röm 8,25). Ja, in gezielter Paradoxie fordert sie sie auf, das Leiden für Freude zu halten (Jak 1,2-4) und inmitten des Leidens den eschatologischen Jubel der Erlösten schon jetzt anzustimmen (1 Petr 1,6-9; 4,12f)."⁴⁵

Wie diese christliche "Geduld" in Zeiten schwerer Bedrängnis überhaupt auszuhalten ist, erklärt Stuhlmacher, wenn er in seinem Kommentar zu Röm 5,3-5 auf die Bedeutung, die der Heilige Geist dabei hat, hinweist:

"Dieser Lobpreis braucht auch in den Heimsuchungen, die die Christen um ihres Glaubenszeugnisses willen erleiden, nicht zu verstummen, im Gegenteil. Sie wissen aus eigener Glaubenserfahrung (vgl. 2. Kor 6,3ff.; 11,23ff.) und aus den Texten der Schrift, die vom Leiden der Frommen sprechen (s.o.), daß die Heimsuchungen ihnen zum Guten dienen: Durch das Leiden werden sie zur Geduld, von der Geduld zur Standhaftigkeit und von solchem Stehvermögen zur Hoffnung (auf Anteilnahme an Gottes Herrlichkeit, vgl. V. 2) geführt. Daß diese Hoffnung die Glaubenden vor Gott nicht zuschanden werden läßt (Ps 22,5-6; Jes 28,16 vgl. mit Röm 9,33), wissen die Christen kraft des ihnen durch das Hören des Evangeliums ins Herz gegossenen Hl. Geistes (vgl. Gal 3,2)."⁴⁶

Auch wenn es eine Vielzahl anderer Erklärungen zu der für die Endzeit geforderten "Geduld" der Gerechten bzw. der Christen gibt, wobei vor allem die Krisentheorie und die sozialgeschichtliche Methode zu erwähnen sind,⁴⁷ kann sie dennoch die eschatologischen Aussagen der

⁴⁵ WILCKENS, *Brief VI/1*, 291.

⁴⁶ STUHLMACHER, *Brief*, 75.

⁴⁷ Vgl. z.B. zur Johannesoffenbarung die Literaturangaben in OEGEMA, *Hoffnung*, II.2.1.

paulinischen Theologie, in der die Christologie und Eschatologie, die Pneumatologie und die Ekklesiologie unzertrennlich miteinander verbunden sind, nur ungenügend erklären. Denn Paulus zielt, im Unterschied zur Johannesoffenbarung und zur synoptischen Apokalypse oder gar zu den jüdischen Apokalypsen, nicht auf weltpolitische Fragen, sondern es geht ihm nur um das Leben und den Aufbau bzw. die Katechese der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder. Es findet sich bei ihm eine Umdeutung der zeitgenössischen Vorstellungen, die so radikal christologisch ausgerichtet ist, daß sie mit ihrer "Vorlage" bzw. ihrem "Muster" kaum noch etwas gemeinsam hat.

Römer 11

Die Gegenwart bei Paulus ist bestimmt von dem mit Christus angefangenen neuen Leben. Dies stellt jedoch dort ein besonderes hermeneutisches Problem dar, wo es um das Verhältnis zum eigentlichen "Volk Gottes", zu Israel geht, dessen Söhne nunmehr diejenigen sind, die in Christus sind (ob Jude oder Heide). Dieses Problem behandelt Paulus in Röm 9–11, auf dessen oft kontroverse Rezeptionsgeschichte wir hier kaum eingehen können.⁴⁸

Was die Beziehung zu den Juden anbelangt, so geht aus Röm 11,1–10 hervor, daß Israel auserwählt war und ist:⁴⁹ Die Juden aber, die Christus nicht angenommen haben, bewirken durch ihren "Fall", daß das Heil auch den Heidenvölkern widerfahren wird. Denn wenn die Wurzel heilig ist, sind auch die Zweige heilig (Röm 11,11–16). Israel ist der gute Ölbaum mit den natürlichen Zweigen, die "Heidenvölker" sind die wilden Zweige; dies sollte ihnen eine Warnung sein (Röm 11,17–24):⁵⁰

In Christus hat die Erlösung der Welt einen Anfang genommen, und am Ende wird auch ganz Israel gerettet werden, wie es in Jes 59,20 und Jer 31,33, zitiert in Röm 11,26–27 (vgl. dazu auch ganz Röm 11,25–32), heißt: "Es wird kommen aus Zion der Erlöser, der da abwenden wird das gottlose Wesen von Jakob. Und dies ist mein Bund mit ihnen", wonach Paulus hinzufügt: "wenn ich ihre Sünden wegneh-

⁴⁸ Vgl. dazu z.B. HOFIUS, "Evangelium", 175: "Was wir in den drei Kapiteln [Röm 9–11] vor uns haben, ist vielmehr als eine *theologische Darlegung* zu bezeichnen: als eine von tiefer Liebe des Apostels zu seinem Volk bestimmte und deshalb in leidenschaftlicher Bewegtheit vorgetragene theologische Erörterung und Klärung des Israel-Problems." Vgl. auch Kap. VI.

⁴⁹ Aufgrund der Zitate von 1 Kön 19,10.18; Jes 29,10 und Ps 69,23–24, die alle Beispiele aus der biblischen Geschichte Israels darstellen.

⁵⁰ Vgl. dazu v.a. HOFIUS, "Evangelium", 178ff. und 184ff. Vgl. auch STUHLMACHER, *Brief*, 147ff. und WILCKENS, *Brief* VI/2, 234ff.

me“ (Jes 27,9). Wie dies genau vor sich gehen wird, ist nur Gott bekannt (so Jes 40,13 und Hi 41,3 in Röm 11,33–36).

Für Paulus ist Christus der neue Adam, der erste der Neuordnung der Schöpfung, der mit dem Teufelskreis zwischen Sünde und Gesetz ein Ende gemacht hat, für die Juden und für die Heidenvölker gleichermaßen. Der präexistente Christus ist zudem ein Zeichen der Wiederherstellung der Schöpfung, weil sie in ihm bereits angefangen hat.

Paulus, obwohl von den damaligen apokalyptischen Vorstellungen beeinflusst,⁵¹ kennt kein ausgeprägtes eschatologisches Geschichtsbild, weil für ihn Christus das Ende der Geschichte ist. Nur von dieser „Heilsgeschichte“ aus läßt sich dann auch das „Ende der Geschichte“ erst richtig verstehen, in der auch Israel seine Rolle hat, wie dies Stuhlmacher folgendermaßen in Worten faßt:

„Die von Gottes erwählendem Ratschluß bestimmte Heilsgeschichte ist der umfassende Horizont, in dem Gottes Gerechtigkeit zur Geltung kommt. Diese Geschichte findet ihr Ziel in der Errettung ganz Israels durch den wiederkehrenden Messias Jesus Christus und dokumentiert, daß Gott sein Eigentumsvolk noch vor den Heiden zur Rechtfertigung durch Christus erwählt hat.“⁵²

Römer 15,8–13

In Röm 15,8–13 verteidigt Paulus gegenüber den „Juden“ (Röm 15,8) seine Heidenmission mit Zitaten aus Ps 18,50, Deut 32,45 und Ps 117,1 (Röm 15,9–11), so auch mit Jes 11,10 in Röm 15,12.⁵³ Auch wenn Jes 11,10 von Paulus nicht ausgelegt wird (und wohl deswegen herangezogen wurde, weil in Jes 11,10, wie in den anderen Zitaten, „die Völker“ genannt werden), wird Christus hier mit der „Wurzel Jesse“, d.h. mit dem Sohn Davids, identifiziert:

„Das letzte Zitat in V 12 aus Jes 11,10 fügt den Grund hinzu: Die prophetische Ankündigung des kommenden Davididen, der sich 'erheben wird, um über die Völker zu herrschen', hat sich in Christus erfüllt: Er ist der Sohn Davids, der als Auferstandener in die Machtstellung des Sohnes Gottes eingesetzt ist (1,3f), dessen Herrschaft kosmisch-universal (1 Kor 15,25) und dessen Macht die der göttlichen Liebe ist, in der alle, die sich im Glauben hoffend auf ihn verlassen, zeitlich und räumlich universal geborgen sind (8,35ff).“⁵⁴

⁵¹ Vgl. o.

⁵² STUHLMACHER, *Brief*, 160.

⁵³ Paulus folgt hier fast vollständig den uns bekannten LXX-HSS.

⁵⁴ WILCKENS, *Brief* VI/3, 108.

So fungiert Jes 11,10 im Rahmen von Röm 15,8–13 als apologetischer Beweistext für Paulus' Theologie, die sagt: das Heil ist aus den Juden gekommen und soll nun auch den Völkern widerfahren (vgl. auch Röm 11,11). Dabei ist Christus zwar der Sohn Davids, und damit auch der verheißene "Messias Israels", nicht aber, im Sinne der zeitgenössischen jüdischen messianischen Erwartungen, der für die Endzeit erwartete davidische König-Messias und Endzeitrichter,⁵⁵ sondern der Gekreuzigte und Auferstandene, durch dessen Versöhnungstod das Heil für alle Menschen ermöglicht wurde.⁵⁶

V.5. Zusammenfassung und Auswertung

Die Kraft des paulinischen Gedankengangs liegt in der Vorstellung, daß die an Christus glauben, schon jetzt erlöst sind.⁵⁷ Dabei dürfte eine Rolle gespielt haben, daß Paulus das Ende und die Wiederkunft des Herrn bald erwartete.⁵⁸ Dies dürfte wiederum dazu geführt haben, daß in Paulus' Eschatologie kein großes Spannungsfeld zwischen Theozentri und Christozentri gefunden werden kann, sowie auch keine große Diskrepanz zwischen dem auferstandenen und dem wiederkehrenden Christus. Alle vier Vorstellungen bilden ein zusammenhängendes Gebilde bei Paulus, für den offensichtlich auch nicht die Notwendigkeit und das Bedürfnis bestanden haben, Christus als Träger detaillierter Endzeitbefreier-Konzepte darzustellen.⁵⁹

Wenn wir dennoch versuchen würden, uns ein genaues Bild des Ablaufes des Endzeitgeschehens nach Paulus und damit nach der urchristlichen Naherwartung zu machen – auch wenn dies eine gewisse Harmonisierung mit sich bringen würde⁶⁰ – dann könnte dies wie folgt aussehen:

⁵⁵ Vgl. OEGEMA, *Verwachtingen*, 195ff.

⁵⁶ Wiederum mit HOFIUS, "Evangelium", 175f.: "Worin erblickt Paulus das Problem Israels? Er erblickt es, wie mir scheint, nicht darin, daß Israel *Jesus und seine Verkündigung* abgewiesen hat, sondern darin, daß sich die jüdischen 'Brüder und Stammesgenossen' des Apostels (9,3) in ihrer überwiegenden Mehrheit der apostolischen Verkündigung und damit dem *Evangelium von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus* verschließen." Hervorhebungen von G.O.

⁵⁷ Es betrifft hier eine partiell realisierte Eschatologie. Vgl. dazu z.B. die Untersuchung von AUNE, *Setting*.

⁵⁸ Vgl. o. u.a. zu 1 Thess 4,17.

⁵⁹ Von einer interessanten Parallele zu 1 Kor 15,24–26 in der iranischen Eschatologie berichtet zwar COLPE, "Eschatologie", in: *Mythologie* IV, 333–340, aber seiner Meinung nach handelt es sich sowohl bei Paulus als auch in der iranischen Apokalyptik um 'simultane Entwicklungen strukturell dualistischer Eschatologien'.

⁶⁰ Vgl. zum Zusammenhang von 1 Thess 4,13–18; 1 Kor 15,51f.; 2 Kor 5,1–10 und

- Zuerst wird es eine Zeit von Unruhe, Gerichten und Verführung geben.⁶¹
- Es kommt ein Erzengel
- und man hört eine Posaune Gottes.
- Alsdann steigt Christus aus dem Himmel nieder,
- und es erfolgt die Auferstehung der Entschlafenen, die zusammen mit denjenigen, die noch leben
- in den Himmel entrückt werden.
- Am Ende wird Christus das letzte Gericht ausführen
- und alle Feinde dieser Welt, einschließlich des Todes (sowie den Widersacher in 2 Thess 2,1ff.), vernichten,
- so daß die Wiederherstellung der ganzen Schöpfung und die Vereinigung mit Christus stattfinden kann.

Worum es Paulus geht, ist ein Bild zu vermitteln, in dem die Christologie und die Eschatologie miteinander harmonisieren, denn das Ziel aller Überlegungen ist, auf die endzeitliche Vereinigung der Glaubenden mit Christus (1 Thess 4,17) hinzuweisen, wenn Gott alles in allem ist (1 Kor 15,28), und die Wiederherstellung der ganzen Schöpfung stattfinden wird. Dies ist die christliche Hoffnung, und alles andere ist ihr unterzuordnen.⁶² Die typisch apokalyptischen Fragen: wann dies geschehen und wie es sein wird (vgl. z.B. die Fragen der Jünger Jesu in Mk 13,1ff.), werden nur unter diesem Gesichtspunkt beantwortet.⁶³

Die Frage, ob man die paulinische Eschatologie im Rahmen der zeitgenössischen jüdischen und urchristlichen messianischen Vorstellungen einordnen und verstehen kann, ist m.E. schwer zu beantworten. Es bleibt offen, wie Paulus' Theologie von Jesus von Nazareth als "Christus" historisch zu verstehen ist. Paulus, der von sich selbst behauptet, er sei Phariseer gewesen (vgl. Phil 3 und Gal 1–2),⁶⁴ hätte der wachsenden apokalyptischen Bewegung in der 2. Hälfte des 1. Jh.s n.Chr. – wie der Autor des 2. Thessalonicherbriefs⁶⁵ – wohl kritisch

Phil 1,23; 3,20f. und einer möglichen Wandlung der paulinischen Eschatologie: WIEFEL, "Haupttrichtung", 65ff. Vgl. zu einem "paulinischen Endzeitszenario" auch: HOLLEMAN, Resurrection, 58ff. und zu einer Harmonisierung der christlichen Endzeiterwartung OEGEMA, *Troost*, 132f.

⁶¹ Nach 2 Thess wird gleich danach der große Widersacher auftreten.

⁶² Vgl. OEGEMA, *Troost*, 130ff.

⁶³ Damit war die Apokalyptik nicht nur in der Theorie christologisch bezwungen, sondern mit dieser christologischen Bezwungung der Apokalyptik wurde in der Praxis auch jeder apokalyptische Aufruhr während der ganzen Kirchengeschichte bekämpft. Vgl. dazu OEGEMA, *Hoffnung*, Teil III.

⁶⁴ Vgl. dazu o. Kap. II.

⁶⁵ Vgl. z.B. 2. Thess 2, wo die Apokalyptik kritisiert wird. Vgl. dazu auch GUN-
THER, *Paul's Opponents*.

gegenübergestanden. So hat er in seinen Briefen eine christologische Lehre entwickelt, ohne zu sehr auf die damaligen apokalyptischen Endzeitberechnungen Bezug zu nehmen.

Der den Apokalyptikern oft nachgesagte Determinismus, zu dem das Konzept der seit Adam in der Geschichte wirksamen "Sünde" gehört, scheint allerdings durch die Konzeption des Christus als zweiten Adam, der die Sünde aufgehoben hat,⁶⁶ insofern kritisiert worden zu sein, daß der Neuanfang nicht mit dem Ende der Weltherrschaft zusammenfallen wird, sondern bereits in Christus begonnen hat. Somit lassen sich in Paulus' Christologie bestimmte apokalyptische und messianologische Züge erkennen, und sie soll daher als ein Beispiel des eschatologischen Bewußtseins der frühchristlichen Gemeinde verstanden werden.⁶⁷

Es ist v.a. die dialektische Einheit zwischen Christologie und Theokratie, die zum dynamischen Zentrum der paulinischen Geschichtsauffassung gehört, die aus Christus einen "Mediator", eine präexistente, von Gott gesandte und erhöhte Figur macht, und die auch mit angelogischen und Weisheits-Traditionen verbunden wurde, wie dies Chester im Rahmen der jüdischen messianischen Erwartungen und mediatorischen Figuren ausgeführt hat.⁶⁸ Entscheidend für das Verständnis der paulinischen Christologie und Eschatologie ist dennoch, daß dieser Traditionsprozeß dazu geführt hat, daß die irdisch-messianischen Erwartungen in Paulus' Christologie sozusagen "neutralisiert" wurden.⁶⁹

Wo immer in Paulus' Theologie apokalyptische Strukturen erkennbar werden,⁷⁰ ist der entscheidende Unterschied zwischen dem Zeitablauf und dem Weltende in den zeitgenössischen Apokalypsen und dem des Paulus nicht nur das Fehlen einer kosmischen Krisentheorie wie in 1 Kor 15,20–28, sondern vor allem der hermeneutische Ausgangspunkt. Während die Apokalypsen die Geschichte von einem noch bevorstehenden Weltende aus interpretieren, liegt das Kriterium der Beurteilung der Geschichte bei Paulus in einem für ihn bereits geschehenen Ereignis, nämlich in der Auferstehung Christi, sowie in der Erlösung derjenigen, die an diese Auferstehung glauben, auch wenn die endzeitliche Befreiung der ganzen Schöpfung noch bevorsteht.

⁶⁶ Vgl. Röm 5,12ff. und 1 Kor 15,22.45.

⁶⁷ Vgl. dazu z.B. BULTMANN, *Theologie*, 271ff.

⁶⁸ Vgl. CHESTER, "Expectations", v.a. 71ff., wo die Stellen 1 Kor 1,24.30; Röm 8,3–4; Gal 4,4; Kol 1,15–20; Phil 2,5–11 und 1 Kor 15,45–49, in denen Paulus verschiedene Aspekte des Christus als mediatorische Figur beschreibt, analysiert werden.

⁶⁹ CHESTER, "Expectations", 68 und 77–78.

⁷⁰ Vgl. dazu die Übersicht in: GOPPELT, "Apokalyptik", 321–344.

Grundlegend für Paulus' eschatologische Vorstellungen ist daher seine Christologie, nicht aber bestimmte politische Ereignisse, die mit Hilfe der Propheten gedeutet werden könnten. Die Autorität Christi in allen Lebensbereichen, insbesondere in Paulus' Schriftauslegung,⁷¹ dem ethischen Leben der Gemeinde und, wie hier angesprochen, in der Deutung des Endes der Geschichte als einer Erfüllung dessen, was bereits geschehen ist, muß wohl auf der historisch einmaligen Person Jesu gründen⁷² und seiner "charismatische(n) Usurpation der Heilsmittel."⁷³

So läßt sich einerseits behaupten, daß "die Apokalyptik die Mutter der Theologie" ist,⁷⁴ denn ohne die paulinische Theologie auf dem Hintergrund der jüdischen Apokalyptik zu stellen ist sie schwer zu verstehen, andererseits aber hat sich die christliche Theologie dermaßen von ihren jüdischen Wurzeln entfernt und sich dabei in ihrer Eigenständigkeit verselbständigt, daß man hier von einer, wenn auch schmerzhaft verlaufenden, aber erfolgreichen "Trennung zwischen Mutter und Tochter" sprechen kann.

⁷¹ Vgl. Kap. III.

⁷² Diese historische Einmaligkeit gilt übrigens auch für Paulus selbst (sowie für jeden Menschen).

⁷³ So dazu EBERTZ, *Charisma*, 249ff. Nur eine Parallele könnte hier vielleicht gezogen werden, nämlich die zwischen der christlichen Gemeinde nach dem Tode Jesu und der Gemeinde von Qumran nach dem Tode des Propheten und Lehrers der Gerechtigkeit. In beiden Fällen liegt der Anfang eines Konzeptualisierungsprozesses – sowohl was Ethik, Weltverständnis als auch Eschatologie anbelangt – in der existentiellen Spannung zwischen dem Tode des Sektenführers und der Entstehung einer durch ihn inspirierten Gemeinde, die sich ohne ihn weiterentwickelt hat und weiterentwickeln mußte (vgl. dazu z.B. BLACK, *Scrolls*, v.a. 118ff.; SANDMEL, *Understanding*, 37 ff. und MACK, *Myth*, 129). Dies geschah unter dem Eindruck eines "charismatischen Führers" und vor dem Hintergrund des vielseitigen palästinischen Judentums des 1. Jh.s n.Chr., wo Paulus sich sowohl von hellenistisch-jüdischen, pharisäischen als auch von apokalyptischen und essenischen Gedanken hat beeinflussen lassen können. Vgl. dazu auch HENGEL, "Paulus", 239ff. Nach der Christuserfahrung hat er als Theologe viele der ihm vertrauten jüdischen Vorstellungen umgedeutet oder gar rigoros umgewertet. (HENGEL, "Paulus", 290.) Gerade diese vielseitige, komplexe, aber immer einheitlich wirkende Gedankenstruktur des Paulus und die darin zentrale historisch-eschatologische Heilslehre entsprechen dem komplexen Judentum seiner Tage am ehesten. Dies weiterzuführen hin zur Idee, Gott komme zu den Menschen, und diese Idee den Heidenvölkern zu vermitteln, hat er als Lebensaufgabe verstanden.

⁷⁴ Vgl. Kap. I.

V.6. Bibliographie

- AUNE, D.F., *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972
- BAARDA, T., "Diaphonia – Symphonia. Factors in the Harmonization of the Gospels, especially in the Diatessaron of Tatian", in: PETERSEN, W.L. (Hrsg.), *Gospel Traditions in the Second Century. Origins, Recensions, Text, and Transmission*, Notre Dame 1989, 133–154
- BERGER, K.; COLPE, C. (Hrsg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen 1987
- BLACK, M., *The Scrolls and Christian Origins. Studies on the Jewish Background of the New Testament*, Nachdruck Chico 1983
- BOUSSET, W., *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980
- CHESTER, A., "Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 17–89
- COLPE, C., "Eschatologie", in: *Altiranische und zoroastrische Mythologie* (Wörterbuch der Mythologie IV, 1986), 333–340
- CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), 11. Aufl. Göttingen 1969
- DAVIES, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1948
- DONFRIED, K.P., "The Theology of I/II Thessalonians", in: DONFRIED, K.P.; MARSHALL, I.H. (Hrsg.), *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge 1993, 1–113
- EBERTZ, M.N., *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen 1987
- GOPPELT, L., "Apokalyptik und Typologie bei Paulus", in: *ThL* 89 (1964), 321–344
- GUNTHER, J.J., *St. Paul's Opponents and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, Leiden 1973
- GRASS, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, 3. Aufl. Göttingen 1964
- HARTMAN, L., *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse of Mark 13 Par.*, Lund 1966
- HENGEL, M., "Der vorchristliche Paulus", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 177–293

- HENGEL, M.; HECKEL, U. (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938)*, Tübingen 1991
- HOFIUS, O., "‘Bis daß er kommt’ 1 Kor 11,26", in: DERS., *Paulusstudien*, Tübingen 1989
- HOFIUS, O., "Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11", in: DERS., *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 175–202
- HOFIUS, O., "‘Rechtfertigung des Gottlosen’ als Thema biblischer Theologie", in: DERS., *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 121–147
- HOLLEMAN, J., *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (NT Suppl. 84), Leiden 1996
- HOLTZ, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Neukirchen-Vluyn 1986
- JENKS, G.C., *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin-New York 1991
- KEARNS, R., *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn. Ursprünglicher Gehalt und älteste Veränderung im Urchristentum*, Tübingen 1986
- KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Tübingen 1986
- KLEIN, G., Art. "Eschatologie IV: Neues Testament", in: *TRE* X, 279–288
- KÖSTER, H., *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin 1980
- KREITZER, L.J., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, Sheffield 1987
- LICHTENBERGER, H., "Paulus und das Gesetz", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 361–378
- LIETAERT PEERBOLTE, L.J., *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (JSJ Suppl. 49), Leiden 1996
- LUZ, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh 49), München 1968
- MACK, B.L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988
- MERKEL, H., *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*, Bern 1978
- MOORE, A.L., *The Parousia in the New Testament*, Leiden 1966
- OEGEMA, G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Göttingen 1994

- OEGEMA, G.S., *De messiaanse verwachtingen ten tijde van Jezus. Een inleiding in de messiaanse verwachtingen en bewegingen gedurende de hellenistisch-romeinse tijd*, Baarn 1991
- OEGEMA, G.S., *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (Habilitationsschrift Tübingen 1995; erscheint in der Reihe WMANT im Neukirchener Verlag)
- OEGEMA, G.S., *Tussen troost en vermaning. Een inleiding in de eindtijdverwachtingen in het Nieuwe Testament en in de Oude Kerk*, Baarn 1996
- SANDMEL, S., *A Jewish Understanding of the New Testament*, New York 1974
- SCHADE, H.-H., *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulus-briefen*, Göttingen 1981
- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994
- STUHLMACHER, P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989
- SYNOFZIK, E., *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, Göttingen 1977
- TRILLING, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK XIV), Neukirchen-Vluyn 1980
- VANDERKAM, J.C.; ADLER, W., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (CRI III/4), Assen-Minneapolis 1996
- WIEFEL, W., "Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus", in: *ThZ* 30 (1074), 65–84
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer 1–3* (EKK VI/1–3), Neukirchen-Vluyn 1978–1982

VI. PAULUS UND DIE HEIDENMISSION¹

VI.1. Einführung: der Römerbrief²

Im folgenden wollen wir uns zuerst dem Kapitel Römer 7 zuwenden, anhand dessen sowohl die Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus' Biographie und seiner Theologie gestellt als auch das paulinische Verständnis des jüdischen "Gesetzes" problematisiert werden kann. Danach werden wir uns mit dem Kontext Römer 9–11 und der Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und der Kirche³ sowie eingehender mit dem Vers Römer 10,4 und der Konzeption des τέλος νόμου beschäftigen.⁴

Denn rein grammatisch gesehen läßt sich der Vers Römer 10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι sowohl mit: "Denn Christus ist das Ende des Nomos (oder: der Tora)⁵ zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" als auch mit: "Der Messias ist die Erfüllung des Gesetzes (oder: das Ziel der Tora) zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" übersetzen.⁶ Dieser Frage in ihrem literarischen

¹ Ursprünglich unter dem Titel "Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit", in: AVEMARIE, F.; LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), *Bund und Tora. Beiträge zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996, 229–261, erschienen. Hier wurde der Beitrag verkürzt und leicht überarbeitet.

² Zum historischen Hintergrund, vgl. SCHNELLE, *Einleitung* 31ff.; vgl. weiter zu Paulus: DAVIES, *Paul*; SANDERS, *Paul*. Zur Apokalyptik bei Paulus, vgl. SCHADE, *Christologie*; CHESTER, "Expectations", 17–89.

³ Vgl. dazu z.B. RESE, "Israel", 208–217.

⁴ Während dem 3. Durham-Tübingen-Symposium zu "Paulus und das mosaische Gesetz" wurde die Frage nach Röm 10,4 noch weitgehend ausgelassen; vgl. dazu DUNN, *Paul*, 322–324.

⁵ Vgl. u.

⁶ Für die Übersetzung von τέλος als "Ende" entschieden sich BULTMANN, *Theologie*, 264; DELLING, τέλος, 57,12–22; DUGANDZIC, "Ja", 65–71; GRÄSSER, *Bund*, 91.93.229–230; JÜNGEL, *Paulus*, 52f.; KÄSEMANN, *Römer*, 270; LUZ, *Geschichtsverständnis*, 139ff.; MICHEL, *Brief*, 326; SANDAY; HEADLAM, *Epistle*, 284; SCHLIER, *Römerbrief*, 311; STUHLMACHER, *Gerechtigkeit*, 93; VAN DER MINDE, *Schrift*, 107, Anm. 2; ZELLER, *Brief*, 185. Für die Übersetzung als "Erfüllung" oder "Ziel" entschieden sich BARTH, *Paulus*, 88 und "Stellung", 516f.; BARTH, *Römerbrief*, 404. BAULÈS, *Évangile*, 231; BLÄSER, *Gesetz*, 177; BRING, *Christus*, 49; CRANFIELD, "Paul", 40 und *Epistle* II, 516–520; DÉMANN, "Moses", 256; ELLIS, *Use*, 119; FLÜCKIGER, "Christus", 154ff.; HOWARD, "Christ"; KRAUS, "Telos", 72ff.; MEYER, "End", 68ff.; SANDERS, "Torah", 382f.; VON DER

und religionsgeschichtlichen Kontext und ihren theologischen Konsequenzen nachzugehen ist die Aufgabe dieses Aufsatzes.

Dabei brauchen wir nicht alle theoretisch möglichen oder später in der Rezeptionsgeschichte als wichtig erscheinenden Fragen zu beantworten, sondern es wird nur darum gehen, diejenigen Deutungsversuche zu untersuchen, die historisch und theologisch auf die Zeit des Paulus zutreffen. Den daraus zu gewinnenden hermeneutischen Deutungsmodellen, und somit auch der möglichen Übersetzung von Röm 10,4, dient der folgende Ausgangspunkt.

Zunächst gibt es eine gewisse Bandbreite des jüdischen Hintergrundes des Apostels Paulus; erst wenn man diese näher kennengelernt hat und zu würdigen versteht,⁷ kann man versuchen, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem βίος des Saulus/Paulus und der paulinischen Theologie zu beantworten. Denn unter den vielen Gruppierungen des vielseitigen und vielschichtigen Judentums der Zeit des Zweiten Tempels⁸ hat Paulus, wenn wir seine Selbstzeugnisse als Richtschnur nehmen, nur mit dem hellenistischen Judentum des syrisch-kleinasiatischen Raumes, mit Pharisäern (aber welcher Richtung?),⁹ eventuell mit einigen Apokalyptikern oder mit den galiläischen Wanderpredigern¹⁰ sowie mit Vertretern der judenchristlichen Gemeinden in Damaskus, Jerusalem und Antiochien Kontakte pflegen können. Dies bedeutet nicht notwendig, daß er auch von ihnen beeinflusst gewesen sein muß.¹¹

OSTEN-SACKEN, *Römer*, 255f.; WORGUL, "Romans", 101. Für eine Übersetzung, die beide Aspekte gleichzeitig miteinschließt, entschieden sich BANDSTRA, *Law*, 101ff.; DRANE, *Paul*, 133; FEUILLET, "Loi", 794; FURNISH, *Theology*, 161 sowie WILES, "Conception", 144. Vgl. weiter HÜBNER, "Paulusforschung", 2689–2690 und RÄISÄNEN, *Paul*, 53; genauere Angaben dort.

⁷ Wiederum beispielhaft bei HENGEL; SCHWEMER, *Paul*.

⁸ Es sind hier vor allem die Vertreter der Weisheitstraditionen und der – parsisch beeinflussten? – Apokalyptik, die Essener und die Qumran-Gemeinde, hellenistisch-jüdische Autoren wie Philo und Josephus, die Sadduzäer und die verschiedenen Richtungen der Pharisäer oder Rabbinen zu nennen.

⁹ Vgl. zu diesem Problem: SCHÄFER, "Pharisäismus", 125–175.

¹⁰ Zum Einfluß der Apokalyptik auf Paulus vgl. bei SCHOEPS, *Paulus*, 31ff. und BAUMGARTEN, *Paulus*, 238ff. Zum Einfluß der galiläischen Wanderprediger vgl. HENGEL; SCHWEMER, *Paul*, § 2.2.1. Zur Rezeption des Paulus als Apokalyptiker vgl. z.B. die lateinische Paulus-Apokalypse.

¹¹ Es wäre durchaus möglich, Paulus' Theologie als relativ geschlossene und eigenständige Größe, die sich unabhängig von anderen zeitgenössischen Theologien entwickelt hat, zu betrachten. Dafür wäre nicht nur das Argument anzuführen, daß Paulus' dialektische Argumentationsweise ein Bild des Judentums kreiert hat, das nicht oder nur teilweise auf ein existierendes Bild paßt – es sei denn es beziehe sich auf Paulus' persönliches Erlebnis seines vorchristlichen Judentums –, sondern auch das Argument, daß religiöse Gruppierungen sich unabhängig voneinander entwickeln können, wie nicht nur in der damaligen Zeit

In Anbetracht dieser Tatsache sind nur diejenigen Vorstellungen im Hinblick auf Röm 10,4 zu untersuchen, die in diesen Gruppierungen entstanden sein könnten. Dabei ist von den folgenden – von Röm 10,4 und seinem Kontext vorgegebenen und gewissermaßen abstrahierten – Themenbereichen auszugehen:

- 1) die Präexistenz oder Ewigkeit der Tora;
- 2) das Verhältnis zwischen der Tora vom Sinai und der mündlichen Tora¹² sowie der Interpretationsspielraum dieser Tora bzw. der beiden Torot;
- 3) die zukünftige Rolle der Tora bzw. die Tora der messianischen Zeit.

Zunächst wollen wir Paulus' Denkrichtung bezüglich des "Gesetzes" im Römerbrief ausmachen und dabei umreißen, wie im damaligen Judentum "Tora" verstanden werden konnte. Anschließend wollen wir untersuchen, was Paulus in Röm 10,4 an traditionellem Vorstellungsgut aufnahm, welchen Einfluß dieses auf die Entfaltung seines eigenen Gedankengangs nahm und an welchen Punkten Paulus theologisch innovativ zu werden beginnt. Das Ergebnis dieser Untersuchung wird danach an dem direkten Kontext von Röm 10,4 (nämlich Röm 9,30–10,21) überprüft werden, so daß wir am Ende imstande sein werden, die Bedeutung von τέλος νόμου präziser festzustellen oder sie zumindest näher zu beschreiben.¹³

VI.2. Das "Gesetz" bei Paulus

Paulus spricht nicht nur negativ über das "Gesetz"; im Gegenteil, in seinem Römerbrief werden nur bestimmte Aspekte des "Gesetzes" in ihren negativen Auswirkungen hervorgehoben; sonst findet sich ein durchaus positives Bild der "Tora."¹⁴ Gehen wir daher zuerst die Stellen im Römerbrief durch, in denen Paulus sich über das "Gesetz" äußert.¹⁵

aus den Beispielen der Qumran-Gemeinde und der ersten Christen, sondern auch in der heutigen Zeit aus den verschiedenen religiösen und nationalen Traditionen etwa in New York oder in den Niederlanden der fünfziger und sechziger Jahre hervorgeht: Ein Nebeneinanderleben führt nicht immer automatisch auch zu einem Miteinanderleben oder gar zu einer gegenseitigen Beeinflussung.

¹² Die mündliche Tora wurde übrigens nicht von allen damaligen Gruppierungen akzeptiert.

¹³ Als Text von Röm 9,30–10,21 wird hier NESTLE; ALAND, *Testamentum*, 27. Aufl., zugrundegelegt. Vgl. zu den text- und religionsgeschichtlichen Einleitungsfragen: KÖSTER, *Einführung*.

¹⁴ Vgl. v.a. STUHLMACHER, "Schlatter", 417f. Vgl. auch HOFIUS, "Gesetz", 262–286

In Röm 2,12–29 spricht Paulus von dem “Gesetz“, dessen Werke die Heiden tun, weil es in ihre Herzen geschrieben ist (Röm 2,14–16); dies kann sich nur auf das Nächstenliebegebot als Erfüllung des Gesetzes beziehen (vgl. Röm 13,8.10). Im Gegensatz zu den Heiden beschreibt Paulus die Juden als diejenigen, die das “Gesetz“ zwar haben, aber es nicht tun. In diesem Kontext erfahren wir mehr über Paulus’ Auffassung vom “Gesetz“; es hört sich zugleich wie eine Erörterung über das “Lernen“ im Judentum an (Röm 2,17–24):¹⁶

- das Wesen des Gesetzes ist, sich Gottes zu rühmen und seinen Willen zu kennen (Röm 2,17–18);
- der Weg zum Gesetz ist, unterrichtet zu werden (Röm 2,18);
- der Weg mit dem Gesetz ist zu prüfen, was das Beste zu tun ist (Röm 2,18);
- das Ziel des Gesetzes ist, andere Menschen zu leiten, zu erhellern, zu erziehen und zu lehren (Röm 2,19–20).

Dies alles hängt jedoch eindeutig nicht von der Beschneidung, sondern vom “Tun“ des Gesetzes ab. Allerdings gilt für alle, einschließlich derjenigen unter dem Gesetz (Röm 3,19), daß kein Mensch durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird (Röm 3,20), sondern daß das Gesetz zur Kenntnis der Sünde führt (ibid). Gott hat sich ohne Zutun des Gesetzes offenbart, wie von den Büchern der Tora und den Propheten bezeugt wird (Röm 3,21),¹⁷ und zwar durch den Glauben (Röm 3,22ff.), den Juden wie auch den Heiden (Röm 3,29–30).

Dadurch hebt Paulus das Gesetz nicht auf, sondern im Gegenteil, er richtet es auf: Er führt das Gesetz auf das Wesentliche zurück und bestimmt somit den Glauben als seine Grundlage (Röm 3,31).¹⁸ Folgerichtig ist sein nächster Schritt, auf Abraham hinzuweisen: Die Verheißung an Abraham erfolgte als Gottes Antwort auf die Gerechtigkeit des Glaubens, nicht aber durch das Gesetz (Röm 4,13–15). Das Gesetz ist dazwischen hineingekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde (Röm 5,20), gilt aber nur für die unter dem Gesetz, nicht für die unter der Gnade (Röm 6,14).

und HOFIUS, *Paulusstudien*, 50–74. Dabei gehe ich davon aus, daß die Begriffe תורה und νόμος inhaltlich gesehen identisch sind, denn die eventuellen Unterschiede treten erst bei unterschiedlichen Gesetzesverständnissen in den jeweiligen Textbeispielen auf. Vgl. sonst zu der Frage nach dem Gesetz bei Paulus u.a.: MAURER, *Gesetzeslehre*; RÄISÄNEN, *Paulus*; HENGEL; HECKEL, *Paulus*; VAN DÜLMEN, *Theologie*; ZELLER, “Tyran“ und DERS., “Diskussion.“

¹⁵ Ein hermeneutisches Modell im Sinne von “Gesetz contra Evangelium“ ist dabei völlig entbehrlich; vgl. auch STUHLMACHER, “Schlatter“, 413f.

¹⁶ Vgl. SAFRAI, “Education, 945–970.

¹⁷ Wohl die תורה und die וְבִיָּאִים; vgl. auch BAUER, *Wörterbuch*, 1074.

¹⁸ Vgl. auch Röm 10,5–10 und VOS, “Antinomie“, 267ff.

Über diese zeitlich begrenzte Rolle des Gesetzes erfahren wir dann mehr in Römer 7.¹⁹ Das Gesetz gilt, solange der Mensch lebt (Röm 7,1ff.), folglich gilt es nicht mehr, wenn das alte Ich gestorben ist und der Wiedergeborene dem Auferstandenen angehört (Röm 7,4). So könnte man fragen, ob das Gesetz heilsgeschichtlich gesehen nötig ist, damit der alte Mensch stirbt und der neue Mensch auferstehen kann, zumal das Gesetz allemal zur Erkenntnis der Sünde und somit zum Tode führt: "Denn die Sünde nahm Anlaß am Gebot und betrog mich und tötete mich durch dasselbe Gebot" (Röm 7,11).

Es ist jedoch zwischen dem Gesetz, das zur Erkenntnis der Sünde führt, und der Sünde, die durch das Gesetz zum Tode führt, zu unterscheiden: Das Gesetz ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut (Röm 7,12). Die Sünde aber hat durch das Gute den Tod bewirkt (Röm 7,13). Also hat das auf das zeitliche Leben begrenzte heilige Gesetz eine ebenfalls zeitlich begrenzte heilsgeschichtliche Funktion.

Von daher kann Paulus die theologische Konzeption des Gesetzes im weiteren Verlauf seiner metaphorisch ausgerichteten Argumentation in Röm 7,14ff. anthropologisch ausnutzen: Das göttliche Gesetz ist geistlich (Röm 7,14.22), das fleischliche Gesetz ist sündig (7,23), aber zwischen den beiden gibt es keine andere Beziehung als die, daß das Gesetz den "elenden Menschen" (Röm 7,24) immer sündiger erscheinen läßt (Röm 7,24). Folglich gibt es zwei verschiedene Gesetze bzw. stellt Paulus zwei Gesetzesbegriffe einander gegenüber: Gottes Gesetz (7,22) versus "ein anderes Gesetz" (7,23: ἑτέρον νόμον), nämlich das Gesetz der Sünde. Letzteres führt dann zum "Mißverstehen" des Ersteren.

Aber seit Christi versöhnendem Tod gibt es eine Befreiung von diesem Gesetz (der Sünde), wie Paulus dann in Röm 7,25–8,7 ausführt, die auch zur wirklichen Erfüllung der vom eigentlichen Gesetz geforderten Gerechtigkeit führt. So hat das göttliche Gesetz eine heilsgeschichtliche Funktion in diesem Leben, indem es uns erstens unterrichtet, daß wir ohne Christus nicht wirklich leben, und uns zweitens lehrt, gerecht zu leben. Dies alles gilt nur unter der Prämisse des "rechten" Gesetzesverständnisses, nämlich wenn man das Gesetz so versteht, daß es auf dem Glauben ruht. Somit kann es zwar Gerechtigkeit aus dem Glauben ohne Gesetz geben, aber keinesfalls Gerechtigkeit aus dem ("mißverstandenen")²⁰ Gesetz ohne Glauben (Röm 9,31).

¹⁹ Vgl. dazu ausführlich: LICHTENBERGER, *Studien* und LICHTENBERGER, "Paulus", 361–378.

²⁰ Hierzu vgl.u.

Dieses Leben aus einem "Mißverstehen" des Gesetzes ohne Glauben umschreibt Paulus des öfteren auch als "das Leben aus den Werken des Gesetzes" (Röm 9,32). Dies kann jedoch nur als Paulus' (polemische oder rhetorische) Beschreibung eines mißverstandenen Gesetzes verstanden werden. Es darf keinesfalls von seiner theologischen Konzeption des eigentlichen Gesetzes getrennt und schon gar nicht mit einer Theologie der Halakha einer bestimmten Gruppierung des pharisäisch-rabbinischen Judentums identifiziert werden.²¹ Denn für letzteres fehlen die historischen und theologischen Anhaltspunkte.

So erfüllt das "mißverstandene"²² Gesetz in Paulus' Argumentation die Funktion eines alternativen Theologumenons, das der Wahrheitsfindung, d.h. der Beschränkung auf das Wesentliche, dienstlich gemacht wird. Das Wesentliche beim richtig verstandenen, nämlich im glaubenden Tun gelebten Gesetz ist dann auch: "Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes" (Röm 13,8.10). Die "Werke des Gesetzes" verhalten sich also dialektisch zu der "Gerechtigkeit aus dem Glauben", denn erst im Glauben wird das Gesetz verständlich, erst durch Christus wird der Sinn des Gesetzes erhellt, und erst für die aus dem Glauben Gerechtfertigten ist das Gesetz erfüllbar.

VI.3. Forschungsgeschichtliche Beobachtungen zu Römer 10,4

Wenn wir einige der Kommentare zum Römerbrief und die wichtigsten Studien zu Römer 10,4 bzw. zu Römer 9–11 betrachten, dann haben wir zugleich eine Übersicht der theologisch-exegetischen Entwicklungen der letzten 50 Jahre vor uns. Es wurde dabei zwar meistens nicht direkt über die Probleme und Entwicklungen des jüdisch-christlichen Gesprächs der Nachkriegszeit gesprochen, aber weil Röm 10,4 eine paulinische Grundthese,²³ einen "Lehrsatz",²⁴ einen Teil der "theologischen Darlegung" von Röm 9–11²⁵ darstellt und bereits alle Themen

²¹ Wenn es schon mit der Theologie einer bestimmten Gruppierung verbunden werden soll, dann am ehesten mit der Missionstheologie der Judenchristen unter Führung von Petrus, die den Heiden tatsächlich eine Halakha auferlegen wollten; dies ist aber sogar von einem orthodox-jüdischen Standpunkt aus nicht mit der Vorstellung der Tora vereinbar, denn niemals im Judentum ist von den Heiden gefordert worden, sich an die 613 Gebote zu halten (mit Ausnahme der sieben noachitischen Gebote). Paulus vertritt hier also einen rein jüdischen Standpunkt.

²² So auch Calvin zu Röm 10,4, in: CALVIN, *Auslegung*, 206. Vgl. BARTH, *Römerbrief* z.St.

²³ So MICHEL, *Brief*, 252ff.

²⁴ So SCHMITHALS, *Römerbrief*, 369.

²⁵ So HOFIUS, "Evangelium", 175; vgl. auch STUHLMACHER, "Ende", 30.

(Christus, Tora, Israel, "Gesetzesgerechtigkeit" versus Gerechtigkeit aus dem Glauben) eines solchen Gesprächs in sich trägt, ja an dessen Anfang steht,²⁶ wurden auf indirekte Weise die neueren Erkenntnisse über das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum damit doch vortragen.²⁷

In den Kommentaren zum Römerbrief bemühen sich die Exegeten um die richtige Übersetzung des griechischen Begriffes τέλος, der dadurch zum Zentrum des ganzen Satzes erklärt wird. Die lexikalische Breite des Wortes im damaligen Griechentum²⁸ wird, sobald es um Röm 10,4 geht,²⁹ eher dogmatisch als philologisch eingeschränkt,³⁰ und die wenigsten Ausleger sind imstande, eine einwandfrei begründete Übersetzung zu bieten. Dies mag sowohl daran liegen, daß Röm 10,4 ohne den Kontext des Römerbriefes kaum zu verstehen ist, als auch daran, daß der Vers sogar aus paulinischer Perspektive nur mit viel Mühe verständlich gemacht werden kann.³¹

Daß es nicht nur darum gehen kann, den Begriff τέλος zu übersetzen, sondern vielmehr den ganzen Vers Röm 10,4 miteinzubeziehen, zeigt uns z.B. C.K. Barrett, indem er darauf hinweist, daß es sich beim τέλος νόμου εἰς δικαιοσύνην um eine Richtung oder Intention handelt, und daß die Aussage, daß Christus das Ende des Gesetzes ist, weil er es realisiert hat, nicht chronologisch, sondern eschatologisch zu verstehen sei.³² Auch E. Käsemann betont, daß der Kontext von τέλος in

²⁶ So LICHTENBERGER, "Paulus", 373.

²⁷ Vgl. jetzt auch den Zwischenbericht über die Weiterarbeit am Thema "Christen und Juden" der Evangelischen Kirche von Westfalen aus dem Jahre 1994.

²⁸ Vgl. DELLING, "τέλος", 50ff.

²⁹ Ebd. 55ff. STRACK; BILLERBECK, *Kommentar* III, 277 (zu Röm 10,4) ist unergiebig, und die aufgeführte Parallele bBM 85b–86a ist irrelevant.

³⁰ Dies war nicht immer so, besonders nicht vor der Reformationszeit; vgl. z.B. Origenes, *Comm. in Rom.*, Kap. VIII,2 (PG 14, 1160B); vgl. auch VI,1 (PG 14, 1019A), wohl unter Einfluß von Klemens, der ebenfalls von τέλος im Sinne von πλήρωμα ausgeht; nach BADENAS, *Christ*, 7ff. ist dies sogar die richtige Bedeutung. Vgl. auch das um 200 entstandene Canon Muratori, Zeilen 44–46, wo der unbekannte Autor den theologischen Inhalt von Paulus' Brief an die Römer wie folgt zusammenfaßt: "sodann (hat er) aber an die Römer, (denen) er darlegt, daß Christus die Regel der Schriften und ferner ihr Prinzip sei, ausführlich geschrieben" (SCHNEEMELCHER, *Apokryphen*, Bd. I, S. 29; dort ohne Hervorhebung), der korrigierte Wortlaut des leicht korrumpierten lateinischen Fragmentes lautet: "Romanis autem, ordinem scripturarum sed et praeceptum earum esse Christum intimans, prolicus scripsit"; vgl. HAHNEMANN, *Fragment*, 9–10.

³¹ Viel hängt dabei vom paulinischen Gesetzesverständnis ab; so schlug z.B. SANDAY; HEADLAM, *Epistle*, 283ff. vor, νόμος als Prinzip statt als Tora zu verstehen. Die Frage, was Paulus nun genau mit νόμος gemeint hat, ist allerdings bis heute ein heftig diskutiertes Problem.

³² BARRETT, *Commentary*, 197ff. Vgl. auch NYGREN, *Römerbrief*, 271f.: kein "ge-

Röm 10,4 auf jeden Fall miteinzubeziehen ist, und meint damit nicht nur Röm 9,31ff. und 10,5ff., sondern auch die Briefe Röm, Gal, 2 Kor 3 und Phil 3.³³

Wenn die Einbeziehung der eschatologischen Ausrichtung des Verses dazu führt, zwischen einer "Mosegesetz-Epoche" und einer "Christus-Epoche"³⁴ zu unterscheiden, so birgt dies die Gefahr, letztere auf Kosten jener aufzuwerten.³⁵ Damit kann die Frage nach den zwei Wegen, dem Weg Gottes mit seinem Volk unter Beibehaltung der Tora und dem Weg Gottes mit den Glaubenden aus den Völkern, jedenfalls nicht beantwortet werden.

Um diese heute so überaus wichtige Frage beantworten zu können, muß erst geklärt werden, ob es Paulus in Röm 10,(1–)4 tatsächlich um die Rettung Israels geht, und was unter dem νόμος zu verstehen ist; auch hier werden in der Exegese verschiedene Möglichkeiten vertreten, die uns schon allein von ihrer Fülle und ihren Unterschieden her nicht hoffnungsvoller machen: mit νόμος kann nach den wichtigsten Studien u.a. gemeint sein: ein Prinzip, die Tora des Mose bzw. vom Sinai, das (v.a. auf ethisch-moralische Weisungen beschränkte bzw. in der Liebe erfüllbare) Wesen der Tora, die "Werke des Gesetzes", die "Geltung" oder verurteilende Kraft des Gesetzes usw.

Um diese Fragen klären zu können, werden wir uns im folgenden mit den wichtigsten Studien zu Röm 10,4 sowie zum Thema "Paulus und das Gesetz" beschäftigen, insofern sie aus den letzten 50 Jahren stammen.

wöhnliches historisches Urteil", sondern nur für "diejenigen, die durch den Glauben an Christus Anteil an der Gottesgerechtigkeit erhalten haben."; mit einer etwas anderen Gewichtung bei MICHEL, *Brief*, 255: "Christus ist das Ende, das eschatologische Ereignis *jenseits* des Gesetzes."

³³ KÄSEMANN, *Römer*, 270ff.; dann allerdings kann es sich in Röm 10,4 nur um das "Ende des Gesetzes" handeln.

³⁴ So Kuss, *Römerbrief*, 751f.

³⁵ Dies mit einigen verstreuten rabbinischen Aussagen über eine "2000-jährige Epoche der Tora" verbinden zu wollen (so SCHOEPS, *Paulus*, 177ff.; vgl. dagegen SCHÄFER, "Torah", 27ff.) ist religionsgeschichtlich völlig fehl am Platze, denn viele andere Passagen sprechen gerade über die Präexistenz der Tora: die Tora gab es bereits vor der Schöpfung. Auch die Aussage Jüngels bezüglich τέλος in Röm 10,4, daß das Gesetz für Paulus ein "geschichtliches Phänomen" sei, und das, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, geht an der theologischen Ausrichtung des Verses, aus der eben keine historischen Schlüsse gezogen werden können, vorbei (vgl. JÜNGEL, *Paulus*, 55f.).

R. Bultmann

Im Jahre 1940 veröffentlichte R. Bultmann einen Artikel mit dem Titel "Christus des Gesetzes Ende", in dem er betont, daß das Gesetz für die Juden keinesfalls eine Last sei.³⁶ Auch dürfe man im Gesetz nicht zwischen gültig und ungültig, zwischen kultisch, rituell und moralisch unterscheiden,³⁷ denn worum es Paulus beim Gesetz gehe, sei die Gerechtigkeit, die der Mensch als "Geltung" oder "Ehre" in seinem Verhältnis zu anderen hat. In diesem Sinne, so Bultmann, stellt die Erfüllung des Gesetzes keinen Heilsweg dar, da das Gesetz bei den Juden das Mittel zur eigenen Geltung ist und dieses Geltungsbedürfnis zur "Unsachlichkeit" führt. Denn die eigentliche Sünde ist des Menschen Streben, die eigene Gerechtigkeit aufzurichten.³⁸ Dem gegenüberzustellen ist jedoch, daß die Geltung des Menschen ein Geschenk Gottes ist. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist für Bultmann das Ende des Gesetzes in Röm 10,4 das Ende der Sünde, das Ende des Sichrühmens und damit das Ende des Gesetzes als Heilsweg.³⁹

W.D. Davies

Einen völlig anderen Weg beschreitet W.D. Davies in seiner 1948 veröffentlichten Monographie *Paul and Rabbinic Judaism*, indem er versucht, Paulus vor dem Hintergrund des rabbinischen Judentums zu verstehen.⁴⁰ Für Davies beinhaltet *vóμος* die ganze Offenbarung, die dann in Paulus' Leben durch Jesus ersetzt worden ist. Christus ist für ihn die *ראשית* im Sinne der alttestamentlichen und kontemporär-jüdischen präexistenten "Weisheit." Mit anderen Worten, das Gesetz ist nicht mit dem hellenistischen Begriff Logos, sondern mit der semitischen Vorstellung der "Weisheit" gleichzusetzen.⁴¹

H.-J. Schoeps

Auch H.-J. Schoeps unternimmt in seinem Paulusbuch aus dem Jahre 1959 den Versuch, Paulus im Rahmen der jüdischen Religionsgeschich-

³⁶ Und zwar während des Zweiten Weltkrieges anhand von Beispielen aus dem täglichen Leben; vgl. BULTMANN, "Christus", 33f.

³⁷ Ebd., 36.

³⁸ Ebd., 37ff.

³⁹ Ebd., 41ff. Zu Recht sieht STUHLMACHER, "Ende", 17ff. die Vor- und Nachteile dieser existentialen Reduktion der paulinischen Theologie.

⁴⁰ Zur Tora vgl. DAVIES, *Paul*, 147ff.

⁴¹ Ebd. 170f.

te darzustellen. Nach Schoeps ist die Aufhebung des Gesetzes ein messianologisches Lehrstück, denn auch in den rabbinischen Schriften ist wiederholt von einer (auf 2000 Jahre) begrenzten Periode der Tora die Rede:⁴² Der Gesetzesäon wird von dem Christusäon abgelöst, weil das Kommen des Messias die "Geltung des Gesetzes als göttlichen Heilsweg" beendet;⁴³ allerdings muß man das Gesetz als "göttlichen Heilsweg" halakhisch verstehen.⁴⁴ Diese Auffassung habe aber nur für Paulus gegolten, die Rabbinen hielten den Zeitpunkt für noch nicht gekommen; hier habe es dann auch die Unterschiede bzw. die jüdischen Gegenpositionen gegeben.⁴⁵ Schoeps beendet seine Untersuchung damit, daß die paulinische Antithese Gesetz-Christus, was das jüdische Gesetzesverständnis betrifft, eine in die Irre führende Überspitzung darstellt, mit der Begründung, daß Paulus die Eigenart der Tora als Bundessatzung ignoriert.⁴⁶

U. Luz

Ausgangspunkt der Studie von U. Luz ist die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Geschichte. Er findet bei Paulus kein apokalyptisches Gegenüber zweier Äonen.⁴⁷ Statt dessen beobachtet er eine Gegenüberstellung zwischen dem "Einst" und dem "Jetzt": Paulus stellt dem alten Äon Gottes Gerechtigkeit statt einer neuen Geschichtsepoche gegenüber. Zu Röm 10,4, von Luz in diesem hermeneutischen Sinne mit "Christus ist das Ende des Gesetzes" übersetzt,⁴⁸ ist vor allem zu fragen, ob das Gesetz historisch (νόμος ist das zu einem bestimmten Zeitpunkt am Sinai gegebene mosaische Gesetz) oder existential ("Nomos" ist das mosaische Gesetz, insofern es zum Versuch der Aufrichtung der eigenen Gerechtigkeit führt) zu verstehen sei. Diese Frage beantwortet Luz von Gal 3 aus: Röm 10,4 bietet den (theologischen, nicht aber historischen) Gegensatz zwischen zwei Seinsweisen: der Gesetzesgerechtigkeit und der Glaubensgerechtigkeit. Er schließt daraus, daß das Ende der Geschichte immer neu dort stattfindet, wo Glaube wird.⁴⁹

⁴² Vgl. SCHOEPS, *Paulus*, v.a. 174ff. und 177ff. sowie die von ihm aufgeführten Stellen bSan 97a; bAZ 9a; ferner ApkEsr(lat) 5,55 und ApkBar(syr) 15,4.

⁴³ Ebd., 178.

⁴⁴ Ebd., 179.

⁴⁵ Ebd., 180ff. und 203ff.

⁴⁶ Ebd., 225f.

⁴⁷ Vgl. LUZ, *Geschichtsverständnis*, 136ff.; dies bedeutet m.E., daß Christus auch nicht im eschatologisch-messianischen Sinne das Ende des Gesetzes sein kann.

⁴⁸ Ebd., 139ff.

⁴⁹ Ebd., 145ff.

R. Bring

Ganz anders wird die Frage nach dem Gesetz von R. Bring beantwortet: Christus ist Erfüllung und Ziel des Gesetzes, denn mit dem Gesetz ist nicht – wie in Nachfolge von Luther oft behauptet wurde – die Gesetzesgerechtigkeit gemeint, sondern Paulus will mit dem Gegensatz zwischen beiden Arten von Gerechtigkeit zeigen, wie die Gerechtigkeit aus dem Gesetz die Gerechtigkeit aus dem Glauben erklären kann.⁵⁰ Auch das τέλος (die LXX-Übersetzung für das hebräische קץ) ist in diesem Sinne zu verstehen, weil überhaupt die Zeit im biblischen Denken teleologisch verstanden wird.⁵¹ Somit ist Christus das "Endziel" des Gesetzes, weil er das Ziel des Gesetzes vollendet hat.

P. Stuhlmacher

P. Stuhlmacher nimmt in seiner Erlanger Antrittsvorlesung die gegen Bultmann gemachten Einwände kritisch auf, und zwar im Rahmen der reformatorischen Spannung zwischen Gesetz und Evangelium und aufgrund einer Exegese der Stellen über die Berufung des Paulus.⁵² Für ihn ist das Evangelium die Christusoffenbarung, 1) weil Christus in der Epiphanie als des Gesetzes Ende und als der Heilbringer des Jüngsten Tages erscheint, 2) das Christusgeschehen bei Paulus zu einer geschichtstheologischen Reflexion und zur eschatologischen Erwartung führt,⁵³ und 3) Röm 10,4 die Quintessenz der Bekehrung des Paulus beschreibt.⁵⁴ Das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium sei dabei jedoch komplizierter, als es gemeinhin von der Reformation dargestellt wurde, denn das Gesetz werde von Paulus mehrschichtig durch Gottes Handeln in Christus offenbart:⁵⁵ das Ende der Geschichte werde mitten in die noch andauernde Herrschaft des Gesetzes hinein proklamiert.⁵⁶

J. Baumgarten

Für J. Baumgarten, der über die Apokalyptik bei Paulus geschrieben hat, bedeutet Röm 10,4, daß mit dem Ende des Gesetzes eine bereits gegenwärtig realisierte, neue Konstituierung der Zeit angefangen hat.⁵⁷

⁵⁰ BRING, *Christus*, 35ff.

⁵¹ Ebd. 40.

⁵² STUHLMACHER, "Ende", 14ff. und 19.

⁵³ Ebd., 27ff.; vgl. auch 33f.

⁵⁴ Ebd., 30.

⁵⁵ Ebd., 33ff.

⁵⁶ Ebd., 37.

⁵⁷ BAUMGARTEN, *Paulus*, 234ff.

Auf die Frage, ob Paulus Apokalyptiker war, antwortet er, daß der Gegensatz zwischen Käsemann und Bultmann bezüglich der Frage, ob die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie sei, überspitzt wird.⁵⁸

H. Räisänen

Die Untersuchung von H. Räisänen über Paulus und das Gesetz bietet sowohl eine kritische Forschungsübersicht als auch eine Analyse der relevanten Stellen. Bezüglich der Frage, ob das Gesetz abgeschafft worden sei oder immer noch Geltung hat, bezieht er Position gegen Cranfield und Hübner, die meinen, daß Paulus nur das Mißverständnis des Gesetzes, nicht jedoch das Gesetz selbst kritisiert hat.⁵⁹ Was Röm 10,4 betrifft, meint er, daß τέλος zwar im unmittelbaren Kontext mit "Ende" zu übersetzen sei, daß Paulus damit im Rahmen von Röm 9,30–33, Röm 3,21 und Gal 4,21 jedoch auch "Ziel" gemeint haben könnte.⁶⁰

O. Hofius

Einen anderen Weg betritt O. Hofius in seiner Untersuchung zu Römer 9–11.⁶¹ Röm 9–11 ist eine theologische Darlegung, in der Paulus prädestinationistisch redet: Die Frage über Heilsteilhabe oder Heilsverschlossenheit gründet in Gottes Entscheidung.⁶² Israel ist "verstockt", weil Gott es verblendet hat, und der Unglaube ist nicht der Grund, sondern die Gestalt der Heilsverschlossenheit. Auf die Frage, wie nun Israel das Heil erlangen wird, nämlich durch Christus oder über einen Sonderweg, antwortet Hofius, daß Israel aus dem Munde des wiederkommenden Christus selbst das Evangelium vernehmen werde.⁶³ Abgesehen davon, daß es noch nicht offenbart ist, wie wir

⁵⁸ Ebd., 239.

⁵⁹ RÄISÄNEN, *Paul*, 42ff.

⁶⁰ Ebd., 53ff. und 56.

⁶¹ HOFIUS, "Evangelium", 175ff.; vgl. ebenfalls HOFIUS, "Gesetz" und HOFIUS, "Erwägungen."

⁶² Hofius ist zu danken für den Hinweis auf die Prädestination bezüglich Röm 10,4, denn bei allen Versuchen, das von Paulus gestellte Problem zu deuten und dabei heute insbesondere das Verhältnis zwischen Kirche und Israel zu klären, soll nicht vergessen werden, daß es letztendlich immer Gott selbst ist, der über das Heil der Menschen entscheidet.

⁶³ Ebd., 197ff.; also nicht durch die Judenmission! Vgl. auch ebd., 201f. Vgl. auch RESE, "Rettung", 430 (und seine Anm. 31).

dann sein werden, ist es wichtig festzuhalten, daß nach Hofius Röm 10,4 kein historisches Faktum beschreibt, sondern eine theologische Aussage enthält, die nach vorne offen ist.

In seiner Tübinger Antrittsvorlesung geht Hofius auf die Frage ein, was nun die Tora sei. Auch hier stellt er richtig, daß das erste Evangelium für Paulus das Evangelium an Abraham gewesen ist, das über Mose und Sinai zu Christus geführt hat;⁶⁴ seitdem hat die Tora eine Anklage- und Verheißungsfunktion. Christus hat den Fluch des Gesetzes auf sich genommen. Doch bedeutet Röm 10,4 nicht, daß das Gesetz seit Christus "als Heilsweg abgetan sei; denn Heilsweg war das Gesetz nach Paulus nie", und "Nicht von der Tora als Heilsweg ist in Röm 10,4 die Rede, sondern von der Tora als dem verklagenden und verurteilenden Wort."⁶⁵

H. Lichtenberger

In seiner Münsteraner Antrittsvorlesung, die zugleich ein Beitrag zu einem Tübingen-Durham-Symposium war, führt H. Lichtenberger aus, daß Christus die rettende Weisheit Gottes ist, aber nicht an die Stelle des Gesetzes getreten ist.⁶⁶ In Röm 10,4 ist Christus das Ende des Gesetzes für den Glaubenden, der es nun nicht mehr allein mit dem verklagenden Gesetz, sondern auch mit dem rettenden Christus zu tun hat.⁶⁷ In der anschließenden Diskussion, u.a. mit M. Hengel, O. Hofius und P. Stuhlmacher, bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden wichtigen Aspekte des Gesetzes jedoch offen, vor allem wenn es darum geht, ob das Gesetz, das für Paulus ja auch in der Liebe seine Erfüllung findet, nun aufgehoben ist oder nicht.⁶⁸

In dem zum Gedächtnis A. Schlatters herausgegebenen, großen Sammelband "Paulus und das antike Judentum" wertet Stuhlmacher 1988/1991 das Vermächtnis des Paulusauslegers Schlatter für unsere Zeit aus.⁶⁹ Dabei schlägt er zu Recht vor, "auf den rasanten Gebrauch der griffigen Formel von Gesetz und Evangelium zu verzichten" und mit Schlatter Paulus' Aussagen über die Tora vor allem vor dem Hintergrund seines Jüdischseins zu bewerten.⁷⁰

⁶⁴ HOFIUS, "Gesetz", 50ff.

⁶⁵ Ebd., 64.

⁶⁶ Gegen Räisänen; vgl. LICHTENBERGER, "Paulus", 361ff. Vgl. auch Philo, Spec Leg I § 345: τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ τέλος εὐδαιμονίας und Vos, "Israël", 114–145.

⁶⁷ Ebd., 368.

⁶⁸ Ebd., 375ff.

⁶⁹ STUHLMACHER, "Schlatter", 409ff. Vgl. zu Röm 10,4: SCHLATTER, *Erläuterungen* und SCHLATTER, *Gerechtigkeit* z.St.

H.-J. Kraus

Schließlich ist auch die Untersuchung des Alttestamentlers H.-J. Kraus zu berücksichtigen. Zu Recht verankert er die Frage nach dem "Ziel der Tora" im Rahmen einer biblischen Theologie und betont dabei in Nachfolge von Calvin das Primat der hebräischen Bibel, die er als "Weisung zur Gerechtigkeit" auffaßt.⁷¹ Seine "biblisch-theologischen Meditationen" beziehen sich dann auf Deut 30,1–20;⁷² Jer 31,31–34⁷³ und Röm 10,1–21.

In Röm 10 gehe es Paulus um die endzeitliche Rettung angesichts des eschatologischen Gottesgerichts.⁷⁴ Die "Gerechtigkeit Gottes" definiert Kraus wie folgt: "[...] die 'Gerechtigkeit Gottes' [ist] die von JHWH ausgehende tätige Tora-Erfüllung, – 'eigene Gerechtigkeit' hingegen die vom se ipsum des Menschen gesuchte und erstrebte Erfüllung der Tora."⁷⁵ So kann das τέλος νόμου nur die "Erfüllung der Tora" bzw. die "Vollendung ihrer Zielsetzung" im Rahmen eines "universalen Heilsgeschehens" bedeuten.⁷⁶

Dies nun faßt Kraus biblisch-theologisch folgendermaßen zusammen: "In dem allen ist die Christus-Verkündigung des Paulus keineswegs das absolute Novum, sondern kerygmatische Eröffnung, daß die im Alten Testament prophetisch verheißene Zukunft des Heils bereits begonnen hat."⁷⁷

VI.4. Römer 10,4

Die forschungsgeschichtlichen Beobachtungen zu Röm 10,4 haben gezeigt, daß das Hauptinteresse der theologischen Exegese die Frage nach dem "Gesetz" ist.⁷⁸ Im folgenden soll gezeigt werden, was Paulus im Rahmen der jüdischen Religionsgeschichte mit dem "Gesetz" gemeint

⁷⁰ Ebd., 418 und 413.

⁷¹ KRAUS, "Telos", 55ff.

⁷² Vgl. ebd. 63–64.

⁷³ Vgl. ebd. 70.

⁷⁴ Vgl. ebd. 73 und v.a. Röm 1,18 und 10,9.11.

⁷⁵ Ebd., 74.

⁷⁶ Ebd., 75f. Vgl. auch CALVIN, *Auslegung*, 206 (zu Röm 10,4): "Man könnte hier auch übersetzen: Ziel und Erfüllung des Gesetzes." Vgl. auch LUTHER, *Vorlesung*, 195: "Alles weist auf Christus hin."

⁷⁷ Ebd., 77. Weitere Untersuchungen zu Röm 10,4 finden sich u.a. bei: BAARDA, "Einde"; BORNKAMM, *Ende*; CAMPBELL, "Christ"; LOWERY, "Christ" und REFOULÉ, "Romains 10:4."

⁷⁸ Wenn es auch lexikographische, begriffshistorische und literaturgeschichtliche

haben könnte und wie Röm 10,4 im Kontext von Röm 9–11 zu verstehen ist.⁷⁹

VI.4.1. *Die Erfüllung der Tora im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit*⁸⁰

Um die Frage nach der "Erfüllung der Tora",⁸¹ die Paulus in der dialektischen Spannung zwischen den "Werken des Gesetzes" (Röm 3,20) und dem Liebesgebot (Röm 13,10)⁸² verortet, beantworten zu können, folgen hier in einer repräsentativen Auswahl einige der jüdischen und christlichen Stellen aus der hellenistisch-römischen Zeit, die Lev 19,18b, das "Nächstenliebegebot", die "Goldene Regel" und die "Summe der Tora"⁸³ kommentieren.⁸⁴

Die beiden ältesten jüdischen Belege für die Goldene Regel stammen aus dem 2. Jh.v.Chr. und finden sich im Aristeasbrief (Arist § 207) und in Tobit (Tob 4,15);⁸⁵ sowohl ihre negative Formulierung von Hillel in bShab 31a als auch ihre positive Formulierung von Jesus von Nazareth in Mt 7,12 schließen sich ihr an.⁸⁶ Auch die christlichen Bearbeitungen der jüdischen Testamente der XII Patriarchen zeigen keinerlei Unterschiede zwischen einer "jüdischen" und einer "christlichen" bzw. einer

Ansätze bei Davies, Schoeps, Baumgarten, Räisänen und Lichtenberger gibt, gilt das Hauptinteresse bei Bultmann, Luz, Stuhlmacher, Baumgarten, Räisänen und Hofius sowie teilweise bei Lichtenberger doch der Theologie bzw. der Hermeneutik des paulinischen Gesetzesverständnisses. Die dabei gestellten Fragen sind: 1) Ist das Gesetz als Tora, Weisheit oder Logos zu verstehen; 2) geht es bei Paulus um das ganze Gesetz oder um Teilaspekte (Anklage, Verheißung, (Miß-)verständnis, Werke); 3) ist das Gesetz oder ein Teilaspekt aufgehoben oder dauert es an und 4) ist das "Ende" des Gesetzes historisch oder theologisch zu verstehen?

⁷⁹ Vgl. einführend zu Röm 9–11: DE LORENZI, *Israelfrage*; GRÄSSER, *Bund*; HÜBNER, *Gottes Ich*; KÄSEMANN, "Paulus" und SIEGERT, *Argumentation*.

⁸⁰ Der folgende Abschnitt basiert auf OEGEMA, "Neighbor."

⁸¹ Über die allgemeineren Auffassungen über die Tora, ihr Wesen, ihre Geschichte und ihre Auslegungen kann hier nicht gesprochen werden.

⁸² Vgl. auch Gal 5,14.

⁸³ Vgl. ausführlich bei NISSEN, *Gott*; BERGER, *Gesetzesauslegung* und KOSCH, *Tora*.

⁸⁴ STRACK; BILLERBECK, *Kommentar* I, 353–364, bietet eine äußerst tendenziöse Auswahl, Darstellung und Bewertung der relevanten Stellen: Die Synagoge "hat den Begriff 'Nächster' רֵעַ ebenso eng gefasst wie das AT: nur der Israelit gilt als רֵעַ, die 'andren', d.h. die Nichtisraeliten, fallen unter diesen Begriff nicht" (354) und: "Es wird also dabei bleiben, dass der erste, der die Menschheit gelehrt hat, in jeden Menschen den 'Nächsten' zu sehen u. deshalb jeden Menschen in Liebe zu begegnen – Jesus ist; s. die Erzählung vom barmherzigen Samaritaner" (ebd.).

⁸⁵ Vgl. weiter DIHLE, *Regel*.

⁸⁶ Vgl. auch TJI zu Lev 19,18b.

“partikularistischen“ und einer “universalistischen“ Auffassung des Nächstenliebegebots: sowohl TestIss 5,2 und 7,6 als auch TestSeb 5,1 und TestDan 5,3 stellen das Nächstenliebegebot dem Gebot, den Herrn zu lieben, gleich und schließen beim “Nächsten“ niemanden aus.⁸⁷

Die neutestamentlichen Schriften bestätigen die Regel.⁸⁸ In Mk 12,28–34 bejaht ein Schriftgelehrter die Worte Jesu, daß es nichts wichtigeres gibt, als Gott und den Nächsten zu lieben. In Lk 10,25–37 wird die Frage nach dem ewigen Leben mit dem Doppelgebot und mit einer Anspielung auf Lev 18,5 verbunden.⁸⁹ Auf die Frage des Schriftgelehrten, wer der Nächste ist, antwortet Jesus mit dem Gleichnis des barmherzigen Samaritaners. Auch Mt 22,34–40 bettet das Doppelgebot in ein Streitgespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten – den klassischen “Sitz im Leben“ der Toraauslegung – ein, und auch hier werden beide Gebote einander gleichgestellt.⁹⁰ Schließlich wird in Jak 2,1–8 betont, daß man das Nächstenliebegebot (das “königliche Gesetz“) ohne Ansehen der Person tun soll.⁹¹

Auch in den rabbinischen Schriften ist von einer andauernden Diskussion bezüglich Lev 19,18b die Rede.⁹² In Sifra zu Leviticus, Qe-doshim, Perek 4,12 wird Lev 19,17–18 zitiert und von R. ‘Aqiva als ein wichtiges Prinzip der Tora bezeichnet.⁹³ Ben Azzai sagt jedoch, daß Gen 5,1 (זה ספר תולדת אדם) ein noch viel größeres Prinzip der Tora ist. In BerR 24,7 wird die Reihenfolge umgedreht, und das Nächstenliebegebot ist das größere Prinzip; ein Rabbi aus späterer Zeit bemerkt dazu jedoch, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Beide Prinzipien sind also gleich wichtig.

Fassen wir zusammen, dann können wir feststellen, daß es keine gravierenden Unterschiede zwischen den jüdischen und den christli-

⁸⁷ TestSeb 5,1 schließt sogar die Tiere mit ein.

⁸⁸ Vgl. auch FURNISH, *Command*.

⁸⁹ Vgl. auch Mt 19,16–22.

⁹⁰ Vgl. STERN, “Citation“, 312–316. Zu Mt 5,43 vgl. SMITH, “Mt. V,43“, 72. Übrigens wird nirgendwo in der jüdischen Literatur, auch nicht in den immer wieder herangezogenen Qumran-Stellen, ein Feindeshaß gepredigt.

⁹¹ Vgl. auch JOHNSON, “Use“, 391–401. Zu den frühen altkirchlichen Schriften vgl. Barn 9,11 (Liebe deinen Nächsten mehr als deine eigene Seele); Did 1,2 (die Goldene Regel ist der Weg des Lebens) und 2,7 (wie Barn 9,11); Just, Dial 93,3–4 (beim Nächstenliebegebot werden die Juden ausgeschlossen) und Ev-Thom 25 (liebe deinen Nächsten wie deine eigene Seele und beschütze ihn wie deinen Augapfel).

⁹² Vgl. TJI zu Lev 19,18; mAv 1,14; mNed 9,4; tSot 5,11; tSan 9,11; BerR 24,7; yNed 9,3 (41c); bShab 31a; bBM 58b–59a u.a.

⁹³ Nach WaR 7,3 und ARN A 6 ist das Buch Leviticus im jüdischen Schulsystem das erste Buch, mit dem der Unterricht beginnt.

chen Auslegungen von Lev 19,18b gibt und daß in beiden Fällen das Nächstenliebegebot (zusammen mit dem Gebot, den Herrn zu lieben) als die "Summe der Tora" bzw. die "Goldene Regel" verstanden wird. So spiegelt Paulus in Röm 13,9 und Gal 5,14 die gängige Auslegung seiner Zeit wider, und es steht außer Diskussion, daß das "Gesetz", zusammengefaßt im Doppelgebot und spezifiziert in den noachitischen Geboten, auch für die Christen aus den Heidenvölkern gilt.

VI.4.2. *Christus und Gesetz bei Paulus*

Was die Frage nach dem "Gesetz" betrifft, so kann nach unseren heutigen Erkenntnissen festgestellt werden, daß der Begriff (Tora bzw. Nomos) im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit einen großen Bedeutungsspielraum gehabt hat. Ein wichtiger Grund dafür lag sicherlich in der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus, die sowohl zu einem allegorisierenden (und hellenisierenden) Nomos-/Logosverständnis (z.B. bei Philo von Alexandrien) als auch zu einem radikalisierten Umgang mit der Tora (z.B. bei den Ḥasidim und den Qumran-Essenern) geführt hat.

Das Gesetzesverständnis des damaligen Judentums als Ganzes auf einen Nenner zu bringen und auf eine historisch und literarisch verfälschend dargestellte "Werkgerechtigkeit" der "pharisäisch-rabbinischen" Richtung verengen zu wollen mag vielleicht als Gegensatz zu einer bestimmten Auffassung vom "Evangelium" passen, wird aber Paulus und den anderen Juden nicht gerecht.⁹⁴

Der unterschiedliche Umgang mit der Tora⁹⁵ war und ist ein notwendiges und ihr innewohnendes Prinzip, denn die Tora wird in verschiedenen historischen Situationen relevant; dies hat dann auch zu einer ständigen Dialektik zwischen der "schriftlichen" und der "mündlichen" Tora geführt. Paulus war diese Dialektik nicht nur klar, sondern er machte auch intensiv und innovativ Gebrauch von ihr. Daß dies zu Meinungsverschiedenheiten und Konflikten führen konnte, war und ist eher der Normalfall und nicht etwa nur typisch für das Verhältnis Judentum-Christentum.

Einer dieser Meinungsunterschiede betraf die Frage, ob die "Heiden", die an Christus glaubten, sich an die Halakha halten sollten.⁹⁶

⁹⁴ Vgl. dazu auch die Beiträge in: BAARDA, *Paulus*.

⁹⁵ Auch die Briefe des Paulus zeigen ja, daß es zu seiner Zeit einen differenzierten Umgang mit der Tora, vor allem mit der mündlichen Auslegung, gegeben hat.

⁹⁶ Vgl. z.B. Gal 2,1ff. und Apg 15,5.

Diese Frage konnte auch ohne Christologie leicht beantwortet werden, denn im Judentum ist niemals von den Heidenvölkern verlangt worden, daß sie sich an die mosaischen Gebote halten mußten;⁹⁷ im Gegenteil, für die Völker der Welt reichte es, sich nach den noachitischen Geboten zu richten.⁹⁸ Also konnten auch Paulus und die anderen Judenchristen dies nie von Heiden verlangt haben.⁹⁹

Daß es hierüber dennoch zu einem Mißverständnis zwischen Paulus und Petrus kommen konnte, lag an der typischen Situation der frühesten judenchristlichen Gemeinden, wo der Glaube an Christus leicht mit einem Übertritt zum Judentum gleichgesetzt werden konnte.¹⁰⁰ Dennoch stellt auch dies kein Problem dar, denn jeder Mensch ist frei, sich an die mosaischen Gebote zu halten¹⁰¹ oder nicht;¹⁰² nur sollte er darin konsequent sein (vgl. Gal 2,11ff.).

In gewisser Weise kann man auch in einer heidenchristlichen Umgebung behaupten, daß der Glaube an Christus einem Übertritt zum Judentum gleichkommt, allerdings nicht in dem Sinne, daß damit die mosaischen Gebote gehalten werden sollten, sondern im Sinne eines neu definierten "Judentums." Somit ist der Gegensatz Gesetz-Evangelium ungeeignet, wenn es um die Dialektik zwischen Tora und Toraverständnis geht, und sogar irreführend, wenn mit "Gesetz" nur die sogenannten "Werke des Gesetzes" gemeint sind, denn die Tora ist weitaus mehr als das.¹⁰³

In beiden Fällen, sowohl wenn ein Christ aus der Beschneidung sich (noch) an die mosaischen Gebote hält als auch wenn ein Christ aus den Heidenvölkern sich nicht daran hält, ist nur der Glaube an Christus entscheidend für das jetzige und das zukünftige Heil. Daß es sich dabei, wenn mit dem Gesetz die verheißende Tora gemeint ist und nicht die "Werke des Gesetzes", nicht um einen Gegensatz zwischen "Gesetz und Evangelium" handeln kann, sondern das eine zum besseren Verständnis des anderen beiträgt, geht daraus hervor, daß die Tora, d.h. Gottes Offenbarung nach den fünf Büchern Mose und den Propheten,

⁹⁷ Dies galt nur für die Proselyten, weil sie zum Judentum übergetreten waren.

⁹⁸ Vgl. z.B. bAZ 2b und 64b. Vgl. auch TOMSON, *Paul*, 50f. und 230ff.

⁹⁹ Statt dessen verlangten sie die Einhaltung des Liebesgebotes; vgl. z.B. Röm 13,9 und Gal 5,14.

¹⁰⁰ Und für die zum Judentum Übergetretenen galten die mosaischen Gebote!

¹⁰¹ Dies wird für die Christen aus der Beschneidung am Anfang der Normalfall gewesen sein.

¹⁰² Auch im rabbinischen Judentum ist die Willensfreiheit den Geboten vorgeordnet; allerdings hat das jüdische Volk (aus rabbinischer Sicht) sich am Berg Sinai kollektiv zu den mosaischen Vorschriften verpflichtet.

¹⁰³ Vgl.u.

nur über dieses eine spricht, nämlich über das Evangelium (vgl. Röm 3,21ff.).

Wenn man dies alles miteinbezieht, kann es sich in Röm 10,4 nicht um den reformatorischen (d.h. v.a. lutherisch geprägten) Gegensatz zwischen "Gesetz und Evangelium" handeln, sondern Paulus muß etwas anderes gemeint haben. Was dieses andere ist, geht bereits aus Röm 10,1 hervor: Paulus' Herzenswunsch und Fürbitte bei Gott¹⁰⁴ ist die "Rettung" seiner Brüder. Des weiteren spricht Röm 10,2–3 nicht über die "Werke des Gesetzes", sondern über das rechte Verständnis der Tora, und zwar in negativer Weise, indem er den "Gotteseiferern"¹⁰⁵ vorwirft, daß sie "ohne Verstand", "unwissend" und "nicht der Gerechtigkeit Gottes sich unterordnend" mit dem Gesetz umgehen. Überhaupt steht in Röm 10,1ff. nicht das Gesetz an sich zur Diskussion; vielmehr handelt Röm 10,4 nur von dem rechten Verständnis der Tora, d.h. für Paulus wie für uns dem christologischen.

Erst in Röm 10,5–8 wird das in Röm 10,3 angesprochene Begriffspaar der "eigenen Gerechtigkeit" und der "Gerechtigkeit Gottes"¹⁰⁶ ausgearbeitet. Paulus tut dies anhand der Begriffe Gesetz und Christus, Tun und Glauben sowie Leben und Gerechtigkeit. Dabei handelt es sich um Begriffspaare bzw. rhetorische "Gegensätze", die im Grunde genommen nichts anderes als die beiden Pole einer Spannung darstellen, mit der das Judentum immer umzugehen hatte.

Die Auslegung der Tora handelt immer auch von ihrem Sinn und ihrem Ziel. Sinn und Ziel der Tora sind die Heiligung des Namens und die Heiligung des Lebens. Das Tun setzt immer auch einen Glauben voraus, und dem Glauben folgt immer das Tun. Des weiteren geht es im Leben immer um die Gerechtigkeit Gott und dem Nächsten gegenüber.

So gesehen bietet Paulus bei seiner Auslegung der Tora, die er ja ständig und ausführlich zitiert, eine Alternative (und zwar für ihn die einzige Alternative), wie es damals mehrere Auslegungsmodi gab: Nach dem Tod und der Auferstehung Jesu ist Christus das Prinzip, mit dem die Tora gedeutet werden soll, handelt sie doch nur von Christus, und Christus und die christologische Deutung der Tora sind doch weitaus wichtiger als jede andere Deutung. Somit ist Christus Sinn, Prinzip

¹⁰⁴ Es handelt sich in Röm 10,1 nicht um eine bloße Redewendung, sondern Paulus beschreibt, was ihn zutiefst bewegt.

¹⁰⁵ Röm 10,2: ζῆλον θεοῦ; vgl., wie Paulus in Gal 1,14 sich vor seiner Bekehrung als ein ζηλωτής bezeichnet.

¹⁰⁶ Es handelt sich also nicht um einen Gegensatz zwischen "Gesetz" und "Evangelium", sondern um einen "Gegensatz" zwischen einem unangemessenen und einem rechten Verständnis der Tora.

und Zweck, Wesen, Ziel und Erfüllung der Tora, und es kann ohne Christus kein rechtes Verständnis der Tora geben. Paulus' Theologie ist also durch und durch christologisch, und gerade deswegen hebt er die Tora nicht auf!

Daß Röm 10,4 nicht dahingehend gedeutet werden kann, daß Christus das "Ende" der Tora sei, geht nicht nur aus Röm 10,1 (es geht um die erhoffte Rettung Israels) hervor, sondern auch aus dem εἰς δικαιοσύνην in Röm 10,4, das ja eine Richtung und keinen Istzustand impliziert.¹⁰⁷ Christus zeigt, wohin die Tora führt, und die Tora zeigt, wohin Christus uns führt. Diesen Sinn der Tora versteht man nur dann, wenn man glaubt, nicht jedoch, wenn man "ohne Verstand", "unwissend" und ohne die Bereitschaft, "untertan" zu sein, die Tora zu deuten versucht,¹⁰⁸ denn Christus ist das alleinige Prinzip, mit dem die Tora verstanden werden kann.

Fassen wir zusammen, dann spricht Paulus in Röm 10,1–4 über die ganze Tora, die er christologisch auslegt. Auch in seiner Kritik bezieht er sich nicht auf einen Teilaspekt der Tora, sondern sagt, daß die Tora ohne Christus überhaupt nicht verstanden werden kann (deswegen die polemischen Worte in Röm 10,2–3). Nur derjenige, der an Christus glaubt, versteht, worum es in der Tora geht: Sie führt uns zu Christus.

Die Tora ist demzufolge auch nicht aufgehoben, sondern die Tatsache, daß es die Tora noch immer gibt, ist ein Beweis der Gnade Gottes, der sie dem Menschen immer wieder neu vor Augen hält, damit am Ende der Zeiten alle Menschen verstehen werden, daß die Tora nur von einem spricht, nämlich von Christus. Bis dahin wird die Tora in Kraft bleiben, in ihrer Ganzheit, als verheißendes und verklagendes Wort Gottes, als die Offenbarung Gottes, die uns zu Christus führt, als Buch der ethischen Weisungen und als Beweis von Gottes Treue mit seinem ersten Volk und mit allen anderen dazugewonnenen Völkern.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Es steht geschrieben: εἰς und nicht ἐν; vgl. z.B. auch das εἰς in 1 Makk 14,41.

¹⁰⁸ Oder auch "mit Verstand", "wissend" und untertänig" versucht, die Tora zu deuten.

¹⁰⁹ Nun hat Paulus gewiß in der Hoffnung gelebt, daß das Evangelium bald alle Heidenvölker erreichen werde, und daß auch die Juden es annehmen würden, so daß er sich die Frage, die wir nach mehr als 1900 Jahren und vor allem nach der Shoa und der Gründung des Staates Israel stellen, ob Gott vielleicht einen Sonderweg mit Israel geht, gar nicht gestellt hat; für ihn war die Antwort ja klar: Auch sie werden Christus annehmen.

VI.4.3. Die Tora der messianischen Zeit im rabbinischen Judentum

Was das Thema der "Tora der messianischen Zeit im rabbinischen Judentum" anbelangt, sind zunächst einige relevante Begriffe zu erläutern. Mit dem mit der "Tora" eng in Zusammenhang stehenden Konzept des "Bundes" (ברית) wird der ewige und einmalige Bund zwischen Gott und seinem Volk verstanden. Unter "Tora" (תורה) wird sowohl die schriftliche Tora der fünf Bücher Mose, der Propheten und der Schriften als auch die mündliche Auslegung der Rabbinen verstanden.¹¹⁰ Sie ist der von Gott seinem Volk geoffenbarte, von der Schrift (מִקְרָא) ausgehende, von der lebendigen Tradition bewahrte, nach vorne offene Weg und der als Weisung zum Leben konzipierte Ausdruck des Bundes zwischen Gott und seinem Volk.

Unter "messianischer Zeit"¹¹¹ wird die ersehnte und in die Zukunft projizierte Erfüllung der Verheißungen Gottes an seinem Volk wie auch an der ganzen Welt verstanden.¹¹² Im folgenden soll es um die Tora in historisch-eschatologischer Perspektive gehen.

In der Mishna und dann auch in den späteren rabbinischen Schriften fallen zwei wichtige Vorstellungen bezüglich der Tora in der bzw. bis zur messianischen Zeit auf. Die erste basiert auf einer Korrelation zwischen den politischen Ereignissen während und nach den jüdischen Kriegen und der mit bestimmten Rabbinen verbundenen Auslegung der Tora, wie in mSot 9,14–15 ausgeführt wird: Mit dem Untergang des Staates Israel samt dem Heiligtum in Jerusalem (dem Bet Miqdash) gehen auch die Tora und ihre Lehrinstitution (der Bet Midrash) unter.¹¹³

Die beobachtete Korrelation gilt jedoch auch im positiven Sinne – und hierin liegt die dynamische Kraft des jüdischen Messianismus und der jüdischen Theologie überhaupt –, weil es auch den umgekehrten Weg gibt: Wer die Tora hält, trägt zum Anbrechen der messianischen Zeit bei; dies ist ein immer wiederkehrendes Thema in der rabbinischen Literatur.¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. auch SCHÄFER, "Torah", 30; zugl. in: ders., *Studien*, 201.

¹¹¹ עתיד לבא oder עתיד המשיח, עולם הבא.

¹¹² Gewöhnlich wird in der rabbinischen Literatur ein Unterschied zwischen עולם הבא und den Tagen des Messias gemacht; vgl. dazu OEGEMA, *Hoffnung*, 231ff. und 369ff.

¹¹³ Vgl. OEGEMA, *Gesalbte*, 273ff.; allerdings nach den späteren Handschriften (vgl. dazu OEGEMA, *Hoffnung*, 241f.). Diese Korrelation geht ebenfalls aus den Apokalypsen der Zeit des Zweiten Tempels, allen voran aus dem IV. Esra-Buch und dem 2. (syrischen) Baruch, hervor.

¹¹⁴ Vgl. z.B. MekhY, Wayassa' 5 (ed. Lauterbach II 120, Z. 70ff.) und yTa'an 1,1 (63d).

Die zweite Vorstellung ist, daß das, was mit der Tora (d.i. der halakhischen Auslegung der Tora) in der Zwischenzeit (d.i. in der Zeit bis zur messianischen Zeit) nicht gelöst werden kann, warten muß, *bis Elija kommt*. Die Mishna nennt dabei eine Reihe von historisch bedingten Beispielen halakhischer Fragen, die die Rabbinen nicht lösen konnten und deren Lösung daher bis zum Kommen Elijas warten muß. Erst am Ende der Zeiten können – im Rahmen der Wiederherstellung Israels und der Schöpfung samt der Auferstehung der Toten – alle halakhischen Fragen geklärt werden.¹¹⁵

Dies impliziert, daß die (‐mündliche‐) Auslegung der Tora historisch bedingt und nach vorne offen ist: Erst am Ende der Zeiten kann die *ganze* Tora ausgelegt und verstanden werden. Mit anderen Worten, auch wenn es die (‐schriftliche‐) Tora bereits vor der Schöpfung gab¹¹⁶ und sie noch immer in der messianischen Zeit existieren wird, ist die (‐mündliche‐) Auslegung der Tora von den historischen Umständen abhängig und das vollständige Verstehen der Tora erst am Ende der Geschichte möglich.

Bei der ‐Tora in der messianischen Zeit‐ handelt es sich eindeutig um die *ganze Tora*. Nach yMeg 1,7(4) sind dabei auch die Halakhot und die Esterrolle eingeschlossen.¹¹⁷ Für die Tora und die Halakhot mag dies einleuchten; was die Esterrolle betrifft, leuchtet dies nur ein, wenn man bedenkt, daß es sie in der messianischen Zeit geben muß, um bei der Geschichtsauslegung, genauer bei der Deutung des Krieges des Messias gegen Gog und Magog,¹¹⁸ behilflich zu sein.

Die Esterrolle thematisiert nämlich den Krieg zwischen Haman und Ester und nach rabbinischem Verständnis, wie bei vielen anderen Bibeltexten und deren späteren Auslegungen, handelt es sich dabei gleichzeitig um eine Zukunftsschau. Daher ist sie auch für die Deutung des *zukünftigen* Krieges zwischen Israel und den Völkern relevant. Wie auch bei einigen Deutungen der Rückkehr ins gelobte Land als eines ‐zweiten Exodus‐ handelt es sich hier eindeutig um eine apokalyptische Geschichtsauffassung.

So wird z.B. in SifDev der Vers Deut 32,30,¹¹⁹ ‐Wenn nicht ihr Fels sie verkauft‐, aktualisierend ausgelegt, und zwar sowohl mit Bezug auf

¹¹⁵ Vgl. z.B. mSheq 2,5; mBM 1,8; 2,8; 3,4–5 und mEd 8,7. Vgl. auch SCHÄFER, ‐Torah‐, 27ff. (*Studien*, 198ff.).

¹¹⁶ Vgl. BerR 1,1 zu Gen 1 aufgrund von Prov 8,30.

¹¹⁷ Dies schließt nicht aus, daß bestimmte Texte auch von *Änderungen* in der Tora (in) der messianischen Zeit ausgehen können; vgl. SCHÄFER, ‐Torah‐, 38ff. (*Studien*, 209ff.).

¹¹⁸ Vgl. Ez 38–39.

¹¹⁹ Vgl. SifDev, Pisqa 322.

den Zeitraum *bis zur messianischen Zeit*¹²⁰ wie auch auf die *messianische Zeit* selbst: "Jetzt verfolgt einer von ihnen¹²¹ tausend aus Israel [...]. In den Tagen des Messias (aber) verfolgt einer aus Israel tausend von ihnen."¹²² In SifDev Pisqa 343 werden dann die sieben (noachitischen) Gebote im Zusammenhang mit den Tagen des Messias ausführlich erklärt: Die Tora beinhaltet neben den Aussprüchen und Einzelheiten auch die sieben noachitischen Gebote.¹²³

Die Zeit *bis zur messianischen Zeit* dürfte – was die Tora betrifft – genauso wichtig sein wie die *messianische Zeit* selbst, und zwar wie in SifDev Pisqa 343, für Israel wie auch für die Völker der Welt. Dies wird in BerR 98,9 weiter erörtert. Es wird gesagt, daß die Tora eine Relevanz, sowohl in der Zeit *bis zur messianischen Zeit* als auch in der *messianischen Zeit* hat und behalten wird: nämlich zur Deutung des Schicksals Israels in der Weltgeschichte, und weil dann die Völker der Welt *ebenfalls* die Tora brauchen und halten werden.

Fassen wir zusammen, dann herrscht im rabbinischen Judentum die Vorstellung, daß es die *ganze* Tora auch am Ende der Zeiten geben wird,¹²⁴ daß sie jedoch erst in den Tagen des Messias *völlig* verstanden werden kann. Bis dahin wird es darum gehen, sie so gut wie möglich in den sich jeweils ändernden historischen Umständen auszulegen und zu applizieren.

VI.4.4. *Christus: das Ende des Nomos, die Erfüllung des Gesetzes oder das Ziel der Tora?*

Wenn wir nach der Erforschung des religions- und theologiegeschichtlichen Hintergrundes bei der Untersuchung von Röm 10,4 noch den direkten Kontext einbeziehen, dann ist folgendes festzustellen: Den näheren Kontext von Röm 10,1–4 bilden Röm 9,30–33 und 10,5–6. Wie es zwischen 10,1 und 10,4 sowie zwischen 10,2 und 10,3 einen Zusam-

¹²⁰ Und zwar in dem von R. Nehemya angeführten Beispiel auf die Zeit der römisch-jüdischen Kriege.

¹²¹ Und zwar aus den Völkern, die die sieben Gebote zunichte gemacht haben.

¹²² Eine Auslegung von Deut 32,28.

¹²³ Des weiteren wird hier beschrieben, wie die Tage des Messias in drei Stufen ablaufen werden: Nach den Tagen von Gog und Magog (Zeit der Vergeltung und Zeit des Gerichts) folgt die Befreiung durch den Messias. Erst danach wird die eigentliche messianische Zeit kommen, wenn die Herrlichkeit Gottes in Zion anbrechen wird.

¹²⁴ Den Ausdruck "Tora (in) der messianischen Zeit" gibt es in der rabbinischen Literatur zwar nicht, der Begriff ist aber impliziert; vgl. dazu OEGEMA, *Hoffnung*, 390ff. Die Formulierung *תורה של משיח* z.B. in QohR 11,8,1 bedeutet nichts anderes als *תורה שבעולם הבא* in QohR 2,1,1 u.a.; vgl. dazu DAVIES, *Torah*, 71f.

menhang gibt, gibt es ihn auch zwischen 10,1–4 und 9,30–33, genauer, zwischen 10,2–3; 9,31–32 und 10,5–6. Das Thema von 10,4 wird wiederum in 10,7–17 ausgearbeitet.

Somit sind die Verse 9,33 und 10,7–17 am ehesten geeignet, 10,4 näher zu beleuchten. Röm 9,33 bietet ein Zitat von Jes 8,14 und 28,16 und bezieht sich auf Christus; Röm 10,7–17 beschreibt den Glauben an ihn. Das Thema, worauf es in Röm 10,4 ankommt, ist dementsprechend nicht das Gesetz bzw. sein Ende, sondern der Glaube an Christus (und zwar im Teilsatz: „... ist Christus ... für jeden, der glaubt“). Das Verhältnis der Worte „Denn das Ende/Ziel des Gesetzes ... zur Gerechtigkeit“ zum Glauben an Christus ist im Kontext von Röm 10,4 zu finden: Das „zur Gerechtigkeit“ findet seine Entsprechung in „ihre Rettung“ von Röm 10,1 (und 9,30); somit ist die Entsprechung des *τέλος νόμου* in Röm 10,2–3 und 9,31–32 (sowie 10,5–6) zu finden.

In Röm 10,2–3 geht es um das Verhältnis zwischen dem Gesetz (betrachtet vom Standpunkt des Glaubens aus) und dem Nichtverstehen des Gesetzes, ein Begriffspaar, das in Röm 10,5–6 als „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ und „Gerechtigkeit aus dem Glauben“ wiederkehrt; in Röm 9,31–32 wird das Begriffspaar als „Werke (des Gesetzes)“ versus „Glauben“ bezeichnet und einander gegenübergestellt. Zusammengefaßt handelt es sich also um zwei Begriffe, die, was die Gerechtigkeit betrifft, einander hermeneutisch gegenüberstehen und doch unlöslich miteinander verbunden sind: das Tun und der Glauben. Ohne Glauben macht das Tun keinen Sinn, und erst im Glauben wird das Tun zur Erfüllung der Tora.

Wenn es dann um die Frage geht, wie man *τέλος νόμου* am besten übersetzt, dann ist es sicherlich erlaubt zu lesen: „Christus ist des Gesetzes Ende“, solange man sich der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Tora bewußt ist.

Dies darf aber nicht in dem Sinne mißverstanden werden, daß das Gesetz aufgehoben oder außer Kraft gesetzt wäre, denn für Paulus ist keiner der Aspekte der Tora durch Christus außer Geltung geraten:

- nicht die *Offenbarung Gottes*, denn durch die Offenbarung Christi haben wir die Tora überhaupt verstanden als auf Christus hinweisend (so daß man ohne Christus die Tora nicht verstehen kann);

- nicht die *Verheißung*, denn die Versöhnung ist noch nicht ganz zu Ende gebracht worden, und wir warten noch auf die Wiederkunft des Herrn und die Erlösung der ganzen Schöpfung;

- nicht die *Anklage*, denn jeder neugeborene Christ muß durch eine Phase der Anklage und des Todes gegangen sein, bevor er den versöh-

nenden Tod und die Herrschaft Christi in seinem Leben akzeptieren kann ("zur Gerechtigkeit für *jeden, der glaubt*"; d.h. für alle Menschen zu jeder Zeit);

– nicht das *Wirken der Tora in der Geschichte*, denn nicht nur die Weltmission ist noch nicht zu Ende gebracht worden, auch die Geschichte des jüdischen Volkes ist noch nicht zu Ende.¹²⁵

– nicht die *Halakha*, denn auch für uns gelten die ethischen Anweisungen, die sieben noachitischen Gebote und das Doppelgebot der Liebe, die zwar keinen Heilsweg (mehr) darstellen, aber trotzdem als "Halakha für die Völker"¹²⁶ uneingeschränkt für uns gelten;¹²⁷

– und schließlich ist auch der *Bund zwischen Gott und seinem Volk*, sowohl dem ersten Volk als auch dem neuen Volk, nicht zu Ende gegangen, sondern hängt von der Liebe und der Geduld des Schöpfers ab.

Somit wäre es also, schon allein um die Mißverständnisse der Vergangenheit zu vermeiden, besser, Röm 10,4 mit "Christus ist das Ziel der Tora" zu übersetzen. Aber auch diese Übersetzung ist nicht einwandfrei, denn Christus ist weitaus mehr als das Ziel der Tora; er ist auch ihr Zentrum, ihre Erfüllung, ihr Wesen und der Schlüssel zu ihrem Verständnis.¹²⁸ Außerdem bliebe in dieser Übersetzung die verklagende Seite des Gesetzes außer Sicht, und man könnte meinen, auch ohne den Tod des eigenen Ich völlig Christus gehören zu können.

Es wäre bei der Übersetzung also das Beste, einen Kompromiß anzustreben. Ein solcher Vorschlag zur Übersetzung von Röm 10,4, der nicht nur den oben beschriebenen Aspekten am ehesten gerecht wird, sondern auch die eschatologische Bedeutung der paulinischen Rechtfertigungslehre hervorhebt, lautet m.E.:

¹²⁵ Dabei darf man beeindruckt sein von der Gnade Gottes, daß er nach der Shoa die Gründung des Staates Israel bewirken ließ (denn Gott hat sein Volk keineswegs verstoßen!). Die Gründung des Staates Israel ist ein Zeichen der Treue Gottes, ein "signaal midden in de wereld, dat God getrouw is ondanks aller mensen ontrouw"; so die Studie: *Israël*, 43.

¹²⁶ Zum Inhalt einer ur- und frühchristlichen Halakha vgl. TOMSON, *Paul*, 262.

¹²⁷ Paulus kritisiert ja nur einen Umgang mit dem Gesetz bzw. den Werken des Gesetzes, der so tut, als ob sie an sich heilbringend wären, und versucht auf dialektische Weise zu betonen, daß der Glaube dem Tun und der Verheißung der Tora zugrunde liegt, um ein damaliges Mißverständnis aus dem Weg zu räumen.

¹²⁸ Vgl. dazu bereits Irenäus von Lyon zu Röm 10,4 und NOORMANN, *Irenäus*, 406–409.

“Christus ist die Vollendung der Tora zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt.“

Wenn nun Christus nach unseren bisherigen Ausführungen zu Röm 10,4 das Ziel und die Vollendung der Tora ist, müßte die folgende Argumentation in Röm 10,5ff. entweder hieran anschließen, oder es fängt, wenn das Thema in Röm 10,4 bereits abgeschlossen ist, ein neuer Abschnitt an.

Zunächst läßt sich dazu beobachten, daß die von Paulus in Röm 10,4 angesprochene Thematik die “Gerechtigkeit aus dem Glauben“ ist (und zwar anhand des Teilsatzes “zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“),¹²⁹ und daß dieser Topos in Röm 10,6ff. auf die Predigt des Wortes zuge-spitzt wird.

Des weiteren handelt Röm 11 von der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Offenbarung an Israel, die weiterhin für die Auserwählten in Kraft bleibt (Röm 11,1–10), und der Offenbarung an die Heiden, die durch die Verstockung einiger in Israel dazugekommen sind (Röm 11,11–16).

Nur Röm 10,5 spricht vom “Gesetz“, aber auch hier mit dem Schwerpunkt auf der “Gerechtigkeit aus dem Glauben“: “Moses nämlich beschreibt die Gerechtigkeit aus [dem] Gesetz wie folgt: ‘Der Mensch, der sie [= die Gebote] tut, wird in ihnen/durch sie leben’ (Lev 18,5).“¹³⁰ Mit anderen Worten, nicht das Tun der Gebote führt zur Gerechtigkeit, sondern das “Hören des Wortes (des gepredigten Glaubens)“, wie Paulus im folgenden ausführt.

Man darf aber keinesfalls das Tun der Gebote mit der ganzen Tora gleichstellen, um so einen Gegensatz zwischen dem (mißverstandenen) Gesetz und der Predigt des Glaubens (ohne Gesetz) zu konstruieren, denn in Röm 10,6ff. erklärt Paulus gerade aus der Tora, was das Hören des Wortes (der Predigt des Glaubens) beinhaltet, und zwar mit (längeren) Zitaten von Deut 30,11–14; Jes 28,16; Joel 3,5; Jes 52,7; Jes 53,1 und Ps 19,5.¹³¹ Um so mehr handelt Röm 10,4 nicht vom Ende des als Tun der Gebote mißverstandenen Gesetzes, sondern von dem aus dem Glauben verständlichen Inhalt der Tora, deren Sinn, Ziel und Vollendung Christus ist.

Wenn man beide Aussagen (in Röm 10,5 und in 10,6ff.) mit Röm 10,4 in Einklang bringen möchte, gelingt dies nur unter der Voraussetzung, daß unter zwei Gesetzesverständnissen zu unterscheiden ist.

¹²⁹ Vgl. dazu auch oben.

¹³⁰ Vgl. dazu ausführlich bei SCHWARZ, *Leben*.

¹³¹ Vgl. dazu ausführlich: BAARDA, “Einde.“

Auf der einen Seite steht die Tora mit allen ihren – auch von Paulus ausgemalten – positiven Aspekten,¹³² vor allem aber in ihrer Verheißung mit der klaren Zielrichtung auf Christus hin; auf der anderen Seite steht ein mißverständenes und von Paulus kritisiertes Gesetzesverständnis, das im Tun der Gebote den Weg zur Gerechtigkeit sieht. In Röm 10,4 spricht Paulus über ersteres, über die ganze Tora, die für ihn die Offenbarung Gottes ist: das Wort, durch dessen Predigt er Christus erst kennengelernt hat und dessen Bedeutung er (u.a.) in Röm 10,6ff. weiter ausführt.

Fassen wir zusammen: In Röm 10,4 ist von einer dialektischen Spannung zwischen einem bestimmten Gesetzesverständnis und dem Christusglauben die Rede. Der Schlüssel zu ihrem Verständnis liegt in dem εἰς δικαιοσύνην. Von da aus werden die heilsgeschichtlichen Linien christologisch neu gezogen und theologisch so dargestellt, daß das Ende der "eigenen Gerechtigkeit" immer wieder dort neu ansetzt, wo der Glaube an den sühnenden Tod Christi zur Herrschaft der "Gerechtigkeit Gottes" im eigenen Leben führt. In dem Sinne fängt das Ende des verklagenden Gesetzes dort an, wo Christi Herrschaft beginnt, nämlich in dem vom Urteil des Gesetzes freigesprochenen, glaubenden und in Christus neu geborenen Menschen. Nur so bringt das Evangelium die Dynamik der Tora, der göttlichen Offenbarung in der Geschichte, zum Ausdruck und wird nicht selbst zum Anfang einer "eigenen Gerechtigkeit."

Darüber hinaus bleibt Gottes Weg mit seinem ersten Volk seiner Souveränität und seinem Heilsplan überlassen.¹³³

VI.5. *Schlußfolgerungen*

Wenn man Röm 10,4 eschatologisch versteht und in die Übersetzung "Christus ist die Vollendung des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" den eschatologischen Vorbehalt einschließt um deutlich zu machen, daß Christus nicht nur das Ende und das Ziel, sondern auch die Erfüllung der Tora,¹³⁴ d.i. Gottes Wirken bis zum Ende der Ge-

¹³² Vgl.o.

¹³³ Vgl. dazu auch WALTER, "Interpretation", 191ff.

¹³⁴ Vgl. auch VOS, "Antinomie", 269: das τέλος in Röm 10,4 ist die *voluntas legis* im Sinne der hellenistischen Rhetorik: "Das Gesetz im wahren Sinne wird 'aufgerichtet', wenn man es nicht als νόμος τῶν ἔργων, sondern als νόμος πίστεως befolgt, d.h. wenn man den Glauben an Jesus Christus zum Ausgangspunkt nimmt."

schichte, ist, und man darüber hinaus Israels Bekehrung zum wiederkehrenden Christus als einzigen Heilsweg prädestinarianisch für den jüngsten Tag erwarten darf (aber nicht voraussetzen soll), dann gibt es historisch gesehen bis dahin also zwei Wege:

Den einen Weg begeht Israel;¹³⁵ er besteht aus der Tora, der Halakha, dem Volk und dem Land Israel, den anderen Weg begehen die Christen aus den Heidenvölkern; er besteht aus dem "Alten Testament",¹³⁶ dem Evangelium, dem Doppelgebot der Liebe und der Weltmission. Abgesehen von diesem "historischen" Doppelweg gibt es aber theologisch und eschatologisch gesehen nur einen Weg: den Heilsweg Christi.¹³⁷ Gerade die Frage, wann die Heilszeit *ganz* angebrochen ist bzw. wann sie anbrechen wird, war eine der am heftigsten diskutierten Fragen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte.¹³⁸

Unsere eigenen theologischen Standpunkte sind vor allem als Folge dieser ersten (wie auch späteren) Diskussionen zu bewerten, weniger als die Nachahmung der urchristlichen Spannung zwischen akuter Naherwartung und Parusieverzögerung. Letzere ist gerade für die paulinische Theologie so bezeichnend, weil für ihn das Ende nahe war; deswegen war die Frage nach Israels Rettung so akut und Israels "Heilsverschlossenheit" für ihn als Juden so schmerzhaft.

VI.6. Bibliographie

ALBECK, CH.; YALON, H. (Hrsg.), *ששה סדרי משנה*, Jerusalem-Tel Aviv 1955, Nachdruck 1988

AUNE, D.F., *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972

AVEMARIE, F.; LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), *Bund und Tora. Beiträge zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996

BAARDA, Tj., "Het einde van de wet is Christus. Rom 10:4–5: Een midrasj van Paulus over Deut. 30:11–14", in: *GTT* 88 (1988), 208–248

¹³⁵ Vgl. dazu auch RESE, "Israel", 212–213.

¹³⁶ D.i. die christologisch verstandene Tora.

¹³⁷ Wenn es auch bis dahin vereinzelt Christen aus der Beschneidung geben kann, ist dennoch die Judenmission aus dem Heilsplan ausgeschlossen, und es gelten die Worte des Paulus, daß die Christen aus den Heidenvölkern die Juden nur "eifersüchtig" machen können.

¹³⁸ Vgl. dazu OEGEMA, *Hoffnung*.

- BAARDA, T.J.; HANSEN, H.; NOORDA, S.J., *Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie*, Delft 1984
- BADENAS, R., *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective* (JSNT-SS), Sheffield 1986
- BANDSTRA, A.J., *The Law and the Elements of the World. An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching*, Kampen 1964
- BARRETT, C.K., *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Black's New Testament Commentaries), London 1957, 2. Aufl. 1962, Nachdruck 1975
- BARTH, K., *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hrsg. v. H.Schmidt, Zürich 1985
- BARTH, M., *Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, Regensburg 1977
- BARTH, M., "Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung", in: *EvTh* 30 (1970), 513–527
- BAULÈS, R., *L'Évangile, Puissance de Dieu. Commentaire de l'Épître aux Romains* (LeDiv 53), Paris 1968
- BAUMGARTEN, J., *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975
- BERGER, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I: Markus und Parallelen* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972
- BLÄSER, P., *Das Gesetz bei Paulus* (NTA 19/1–2), Münster 1941
- BORNKAMM, G., *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*; zugl.: *Gesammelte Aufsätze I* (BEvTh 16), München 1958
- BRING, R., *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus*, Leiden 1969
- BRUCE, F.F., *The Epistle of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary* (Tyndal NTC), 5. Aufl. London 1959
- BULTMANN, R., "Christus des Gesetzes Ende", in: *BEvTh* 1 (1940), 3–27; zugl. in: BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 5. Aufl. 1968, 32–58
- BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980
- CALVIN, J., *Johannes Calvins Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe* (Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, hrsg. v. O. Weber, 16), Neukirchen-Moers 1960
- CAMPBELL, W.S., "Christ the End of the Law: Romans 10.4", in: *Stud-Bibl* (1980), 73–81

- CHESTER, A., "Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 17–89
- CRANFIELD, C.E.B., *The Epistle to the Romans I-II* (ICC), Edinburgh 1975–1979
- CRANFIELD, C.E.B., "St. Paul and the Law", in: *SJTh* 17 (1964), 43–68
- DAVIES, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1948. 2. Aufl. 1955, Nachdruck 1962
- DAVIES, W.D., *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (JBLMS 7), Philadelphia 1952
- DELLING, G., Art. "τέλος", in: *ThWNT* VIII (1969), 50–88
- DE LORENZI, L. (Hrsg.), *Die Israelfrage nach Röm 9–11*, Rom 1977
- DÉMANN, P., "Moses und das Gesetz bei Paulus", in: *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 205–264
- DIHLE, A., *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962
- DRANE, J.W., *Paul – Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles*, London 1975
- DUGANDZIC, I., *Das 'Ja' Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus* (FzB 26), Würzburg 1977
- DUNN, J.D.G. (Hrsg.), *Paul and the Mosaic Law. The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1994)* (WUNT), Tübingen 1996
- ELLIS, E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh-London 1957
- FEUILLET, A., "Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes. Les rapports de ces trois loi avec la Loi Mosaique", in: *NT* 22 (1980), 29–65
- FLÜCKIGER, F., "Christus, des Gesetzes Ende", in: *ThZ* 11 (1955), 153–157
- FURNISH, V.P., *The Love Command in the New Testament*, Nashville 1972
- FURNISH, V.P., *Theology and Ethics in Paul*, New York 1968
- GOPPELT, L., "Apokalyptik und Typologie bei Paulus", in: *ThL* 89 (1964), 321–344
- GRÄSSER, E., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), Tübingen 1985
- GUNTHER, J.J., *St. Paul's Opponents and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings*, Leiden 1973
- HAHNEMANN, G.M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992

- HENGEL, M., "Der vorchristliche Paulus", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 177–293
- HENGEL, M., "Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekannten Jahren zwischen Damaskus und Antiochien", in: DUNN, *Paul*, 25–51
- HENGEL, M.; HECKEL, U. (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938)* (WUNT 58), Tübingen 1991
- HENGEL, M.; SCHWEMER, A.M., *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknwon Years* Scm Press Ltd 1997
- HOFIUS, O., "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens", in: *ZThK* 77 (1980), 186–199; zugl. in: HOFIUS, O., *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 1–14
- HOFIUS, O., "Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi", in: *ZThK* 80 (1983), 262–286; zugl. in: HOFIUS, O., *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 50–74
- HOFIUS, O., "Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11", in: *ZThK* 83 (1986), 297–324; zugl. in: HOFIUS, O., *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 175–202
- HORN, F.W., "Paulus", in: HORN, F.W. (Hrsg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposion zum 65. Geburtstag von Georg Strecker*, Berlin-New York 1995, 30–59
- HOWARD, G.E., "Christ the End of the Law. The Meaning of Romans 10 4ff", in: *JBL* 88 (1969), 331–337
- HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (FRLANT 119), Göttingen 1978, 2. Aufl. 1982
- HÜBNER, H., *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9–11* (FRLANT 136), Göttingen 1984
- HÜBNER, H., "Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht", in: ANRW II.25.4, 2649–2840; v.a. 2668–2690
- Israël en de Kerk. Een studie, in opdracht van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, samengesteld door de Raad voor de verhouding van Kerk en Israël*, 's-Gravenhage 1959, 2. Aufl. 1960
- JOHNSON, L.T., "The Use of Leviticus 19 in the Letter of James", in: *JBL* 101 (1982), 391–401
- JÜNGEL, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, 3. Aufl. Tübingen 1967
- KÄSEMANN, E., *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973, 4. Aufl. 1980
- KÄSEMANN, E., "Paulus und Israel", in: KÄSEMANN, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 2. Aufl. Göttingen 1967, 194–197

- KLAUSNER, J., *Von Jesus zu Paulus*, Marburg 1950, Nachdruck 1980
- KÖSTER, H., *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin 1980
- KOSCH, D., *Die eschatologische Tora des Menschensohns. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q*, Göttingen 1989
- KRAUS, H.-J., "Das Telos der Tora. Biblisch-theologische Meditationen", in: *JBTh 3: Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen-Vluyn 1988
- KREITZER, L.J., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, Sheffield 1987
- KUSS, O., *Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt*, Regensburg 1978
- LICHTENBERGER, H., *Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7* (Maschinenschrift), Habilitationsschrift Univ. Tübingen 1985
- LICHTENBERGER, H., "Paulus und das Gesetz", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 361–378
- LOWERY, D.K., "Christ, the end of the law in Romans 10:4", in: BLAISING, C. (Hrsg.), *Dispensationalism, Israel and the Church*, 1992, 230–247
- LUTHER, M., *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Lateinisch-deutsche Ausgabe II*, Darmstadt 1960
- LUZ, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968
- MAURER, CH., *Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihren Ursprung und in ihrer Entfaltung dargelegt*, Zürich 1941
- MEYER, P.W., "Romans 10.4 and the 'End' of the Law", in: *The Divine Helmsman. Studies in God's Control of Human Events. Presented to Lou H. Silberman*, New York 1980, 59–78
- MICHEL, O., *Der Brief an die Römer* (KEK IV), 14. Aufl. Göttingen 1978
- MÜLLER, K., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, Stuttgart 1991
- MÜLLER, U.B., "Apokalyptik im Neuen Testament", in: HORN, F.W. (Hrsg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposion zum 65. Geburtstag von Georg Strecker* (BZNW 75), Berlin-New York 1995, 144–169
- MÜNCHOW, CHR., *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Göttingen 1981
- NESTLE, E.; ALAND, K. (Hrsg.), *Novum Testamentum Graecum*, 27. Aufl. Stuttgart 1993
- NISSEN, A., *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15), Tübingen 1974

- NOORMANN, R., *Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (WUNT 66), Tübingen 1993
- NYGREN, A., *Der Römerbrief* (übersetzt aus dem Norwegischen), 4. Aufl. Göttingen 1965
- OEGEMA, G.S., "Paulus und die Anfänge einer christologischen Messianologie", in: OEGEMA, G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba* (SIJD 2), Göttingen 1994, 148–158
- OEGEMA, G.S., "Wezen en grens van de zgn. Joods-Christelijke dialoog", in: *Habnjan-de Opbouw* April 1985, 12–14
- OEGEMA, G.S., "Who is Your Neighbor in First Century Palestine? A History of the Interpretation of Leviticus 19:18b 'You shall love your neighbor like yourself' in Jewish and Christian Writings between 1 and 150 of the Common Era", Vortrag gehalten für die SBL Int. Meeting in Amsterdam vom 14. bis zum 16. August 1985 (Maschinschrift)
- OEGEMA, G.S., *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (Habilitationsschrift Tübingen 1995; erscheint in der Reihe WMANT im Neukirchener Verlag)
- PETUCHOWSKI, M.; SCHLESINGER, S. (Hrsg.), *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, III: Seder Naschim*, 3. Aufl., Basel 1968
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 2. Aufl. 1987
- REFOULÉ, F., "Romains 10:4: encore une fois", in: *RB* 91.3 (1984), 321–350
- RESE, M., "Die Rolle Israels im apokalyptischen Denken des Paulus", in: LAMBRECHT, J. (Hrsg.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyp-tique dans le Nouveau Testament*, Gembloux-Leuven 1990, 311–318
- RESE, M., "Die Rettung der Juden nach Römer 11", in: VANHOYE, A. (Hrsg.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven 1986, 422–430
- RESE, M., "Israel und Kirche in Römer 9", in: *NTS* 34 (1988), 208–217
- RIESNER, R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994
- SAFRAI, S., "Education and the Study of the Torah", in: SAFRAI, S.; STERN, M. (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century* (CRINT I.2), Assen-Amsterdam 1976, 945–970

- SANDAY, W.; HEADLAM, A.C., *The Epistle to the Romans* (ICC), 5. Aufl. Edinburgh 1902, Nachdruck 1955
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977
- SANDERS, J.A., "Torah and Christ", in: *Interp.* 29 (1975), 372–380
- SCHADE, H.-H., *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen*, Göttingen 1981
- SCHÄFER, P., "Der vorrabbinische Pharisäismus", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 125–175
- SCHÄFER, P., "Die Torah der messianischen Zeit", in: *ZNW* 65 (1974), 27–42; zugl. in: SCHÄFER, P., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, 198–213
- SCHLATTER, A., *Erläuterungen zum Neuen Testament II: Die Briefe des Paulus*, 4. Aufl. Stuttgart 1928
- SCHLATTER, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, 3. Aufl. Stuttgart 1959
- SCHLIER, H., *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg-Basel-Wien 1977
- SCHMITHALS, W., *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988
- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994
- SCHOEPS, H.J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, Nachdruck Darmstadt 1972
- SCHWARZ, D.R., *Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte* (Franz Delitzsch-Vorlesung 1991), Münster 1993
- SCHWEITZER, A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930
- SIEGERT, F., *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11* (WUNT 34), Tübingen 1985
- SMITH, M., "Mt. V,43: Hate Thine Enemy", in: *HThR* 45 (1952), 72
- STERN, J.B., "Jesus' Citation of Dt 6,5 and Lv 19,18 in the Light of Jewish Tradition", in: *CBQ* 28 (1966), 312–316
- STRACK, H.L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922ff., Nachdruck 1982
- STUHLMACHER, P., "'Das Ende des Gesetzes'. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie", in: *ZThK* 67 (1970), 14–39; zugl. in: STUHLMACHER, P., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen 1981, 166–191
- STUHLMACHER, P., "Adolf Schlatter als Paulusausleger – ein Versuch", in: HENGEL; HECKEL, *Paulus*, 409–424

- STUHLMACHER, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965
- TOMSON, P.J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letter of the Apostle to the Gentiles* (CRI III.1), Assen-Minneapolis 1990
- VAN DER MINDE, H.-J., *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief* (Paderborner Theol. Studien 3), München-Paderborn-Wien 1976
- VAN DER OSTEN-SACKEN, P., *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112), Göttingen 1975
- VAN DÜLMEN, A., *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (SBM 5), Stuttgart 1968
- VOS, J.S., "Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Galater 3.11–12; Römer 10.5–10)", in: *NTS* 38 (1992), 254–270
- WALTER, N., "Zur Interpretation von Römer 9–11", in: *ZThK* 81 (1984), 172–195
- WILES, M.F., "Paul's Conception of Law", in: *ChM* 69 (1955–1956), 144–152, 228–234
- WORGUL, G.S., "Romans 9–11 and Ecclesiology", in: *BTB* 7 (1977), 98–109
- ZELLER, D., *Der Brief an die Römer. Übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg 1984
- ZELLER, D., "Tyranne oder Wegweiser? Zum paulinischen Verständnis des Gesetzes", in: *Bibel und Kirche* 48 (1993), 34–40
- ZELLER, D., "Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus", in: *ThPh* 62 (1987), 481–499

VII. PAULUS UND DIE ETHIK¹

VII.1. *Einführung*

Im Gespräch zwischen Juden und Christen scheinen sich die beiden Glaubensweisen in der Ethik, vor allem aber im Gebot der Nächstenliebe, am nächsten zu kommen, trotzdem unterscheiden sie sich hier auch am meisten.² Die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den jüdischen und christlichen Auffassungen sollen anhand einer kurzen Übersicht über die verschiedenen Auslegungen des biblischen Gebotes von Lev. 19,18b, "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", erläutert werden.

Dabei soll nicht die Frage, *wer* denn der Nächste sei, sondern *warum* man den Nächsten lieben soll, im Vordergrund stehen. Denn in den jeweiligen *theologischen Begründungen* des Nächstenliebegebotes im antiken Judentum und Urchristentum dürften Begriffspaare wie z.B. "Theozentrismus" und "Christozentrismus" sowie *Imitatio Dei* und *Imitatio Christi* weitaus mehr zum Verständnis der Texte beitragen als ältere Gegensatzpaare wie z.B. "Partikularismus" und "Universalismus" oder "Werkgerechtigkeit" und "Gerechtigkeit aus dem Glauben."

VII.2. *Die Auslegungen von Leviticus 19,18b im antiken Judentum und Urchristentum*

VII.2.1. *Einführung*³

Das Gebot der Nächstenliebe kommt, als wörtliches Zitat von Lev 19,18b, nur in einer begrenzten Zahl antik-jüdischer und ur-christlicher

¹ Unter dem Titel "Das Nächstenliebegebot im antiken Judentum und Urchristentum" als Antrittsvorlesung gehalten an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen am 30. April 1997. Für Anregungen und Kritik danke ich den Herren Prof.Dr. H. Lichtenberger (Tübingen) und Prof.Dr. H.H. Miskotte (Amsterdam), für die Korrekturen Frau M. Hämmerle und Herrn Dr. J. Frey (Tübingen).

² Dies gilt nicht nur im Blick auf die jüdisch-christlichen Beziehungen in der Antike, sondern auch und gerade für den heutigen Dialog.

³ Der folgende Abschnitt basiert auf OEGEMA, "Neighbor"; vgl. auch OEGEMA, "Römer 10,4", in: AVEMARIE; LICHTENBERGER, *Bund*, 229–261, v.a. 246–248.

Stellen vor. Es findet sich des öfteren in Verbindung mit der "Goldenen Regel", als "Summe der Tora"⁴ sowie als zweiter Teil des Doppelgebotes der Liebe.

Das Gebot der Nächstenliebe soll aber zunächst in seinem unmittelbaren Kontext, d.i. in der hebräischen Bibel, untersucht werden,⁵ bevor überhaupt die Frage nach der Geschichte seiner Auslegung in der Antike gestellt werden kann.⁶

Nach H.-P. MATHYS bezieht sich das Gebot der Nächstenliebe im Buch Leviticus⁷ zunächst nicht auf *jeden* Menschen, es hebt sich aber in seiner positiven Formulierung von den übrigen Ge- und Verboten ab und hat bereits im Rahmen des Heiligkeitgesetzes von Lev 17–26 einen programmatischen Charakter.

Seine Intention ist wie folgt zu umschreiben: Israel hat sich dem heiligen Gott gegenüber, der es heiligt, als heilig zu erweisen; von daher auch die Worte "Ich bin der Herr", mit denen "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" in Lev 19,18 beendet wird.⁸

⁴ Vgl. bei BERGER, *Gesetzesauslegung*, 56ff.

⁵ Vgl. dazu u.a. CRÜSEMANN, *Tora*, 374f.

⁶ So richtig bei MATHYS, *Nächsten*, 81.

⁷ Zu Lev 19,18b vgl. auch MALAMAT, "Neighbor", in: BLUM, *Bibel*, 111–117 kann Lev 19,18b auch bedeuten: "Sei hilfreich/behilflich deinem Nächsten wie dir selbst", weil es dort nicht **אהב את רעך**, sondern **אהב לרעך** heißt.

⁸ Im einzelnen ist MATHYS zu den folgenden Schlußfolgerungen gekommen: 1) Die Übersetzung "wie dich selbst" ist aus grammatikalischen und inhaltlichen Gründen der von einigen jüdischen Exegeten bevorzugten Übersetzung "der dir gleich ist" vorzuziehen (o.c., 9); 2) Trotz der verschiedenen Standpunkte von Christen und Juden ist festzuhalten, daß mit **רע** in Lev 19,18 nicht jeder Mensch gemeint ist; wer aber gemeint ist, hängt vor allem vom Sitz im Leben des Liebesgebotes ab (o.c., 31); 3) "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" ist eines der wenigen Gebote innerhalb der pentateuchischen Gesetzgebung, welche die positive Umkehrung vorangehender Verbote bilden. Das Gebot der Nächstenliebe besagt also in seinem Kontext: Meine nicht, du habest das Gesetz erfüllt, wenn du dich nicht rächst und deinem Bruder nicht nachträgst; du mußt zu einer positiven Einstellung deinem Bruder gegenüber kommen, ihn lieben wie dich selbst" (o.c., 69); 4) Die inhaltlichen Besonderheiten des Heiligkeitgesetzes (Lev 17–26) hängen im Unterschied zu Bundesbuch und Deuteronomium eng mit seinem programmatischen Charakter zusammen (o.c., 97); 5) In diesem Heiligkeitgesetz geht es um grundlegende Fragen und ideale Forderungen, und zwar unter dem programmatischen Motto: Israel hat sich dem heiligen Gott gegenüber, der es heiligt, als heilig zu erweisen. Dies gilt im besonderen Maße für das Gebot der Nächstenliebe, weil es nicht nur zum programmatischen Teil von Lev 17–26 gehört, sondern auch selber Programm ist (o.c., 108); 6) "Das Doppelgebot der Liebe weist die gleiche Struktur auf wie der Dekalog: Wie dieser regelt es in seinem ersten Teil das Verhältnis zu Gott, im zweiten das zum Nächsten" (o.c., 154) und 7) "Das Gebot der Nächstenliebe bildet einen Höhepunkt innerhalb der pentateuchischen Gesetzgebung." Im Rahmen der alttestamentlichen Ethik darf aber gesagt werden, daß die prophetische Doppelforderung, Gerechtigkeit und

Was die Bedeutung des Begriffes "Nächster" in der griechischen Übersetzung der Bibel betrifft,⁹ ist auf den folgenden Unterschied hinzuweisen. In der Septuaginta wird der hebräische Begriff für "Nächster" (עֲרֵב), der in den Qumran-Schriften und in der rabbinischen Literatur auch mit "Bruder" (אָבִיב) übertragen werden kann, überwiegend als "Freund" (φίλος) übersetzt.¹⁰

Wenn es sich aber um den eigentlichen "Nächsten" handelt, d.h. denjenigen, den man lieben soll, verwendet die Septuaginta den Begriff πλησίον, der in seiner Bedeutung eindeutig über den "Volksgenossen" hinausgeht und die Grundlage einer universalistischen Auslegung bereits im hellenistischen Judentum des 3. und 2. Jh.s v.Chr. bietet.¹¹

VII.2.2. Die antik-jüdischen Texte

VII.2.2.1. Aristeasbrief

Zeuge dafür ist z.B. (der) Aristeasbrief § 207, ein Bericht bzw. eine Legende über die griechische Übersetzung der Tora, die der Autor im 3. Jh.v.Chr. und zwar in der Regierungszeit des Ptolemäus II. Philadelphus spielen läßt, der aber zwischen 127 und 118 v.Chr. entstanden ist.¹²

So fragt der König während eines Festessens anläßlich des Beginns der Übersetzung der Septuaginta: "Was ist (die Lehre der) Weisheit?" (Τί ἐστὶ σοφίας διδοχή;), und es antwortet der Dreizehnte der 72 jüdischen Übersetzer, der gerade an der Reihe war, dem König: "Wie du nichts Schlechtes erleiden, sondern an allen Gütern teilhaben willst, – wenn du so gegen die Untergebenen handelst und die Missetäter – wie die anständigen Leute – milde zurechtweist. Denn auch Gott führt alle Menschen mit Milde."¹³

Liebe zu üben, typischer alttestamentlich ist als die Liebeforderung von Lev 19,18 allein (o.c., 172).

⁹ Weil in der Geschichte der Auslegung von Lev 19,18 der Begriff "Nächster" (עֲרֵב) von zentraler Bedeutung ist, viele Schriften bzw. Exegeten in der hellenistisch-römischen Zeit von der Septuaginta ausgingen, ist auch der griechischen Übersetzung(en) von עֲרֵב, und zwar φίλος und πλησίον, große Bedeutung beizumessen. Zu φίλος vgl. o. Exkurs zu "Abraham" und zu πλησίον vgl. Art. πλησίον, in: *ThWNT* 6, 309–316.

¹⁰ Von daher die Bedeutung des Begriffes "Nächster" im Sinne von "(Volks-)genosse."

¹¹ Vgl. Art. "πλησίον", in: *ThWNT* 6, 309ff. und DIHLE, *Regel*, 82ff.

¹² Vgl. MEISNER, *Aristeasbrief*, v.a. 43.

¹³ Übersetzung nach MEISNER, *Aristeasbrief*, 71f.

Wir haben es hier mit einem der bekanntesten und frühesten Beispiele der "Goldenen Regel" im Judentum zu tun, und zwar in seiner negativen *und* positiven Formulierung, die in der Regel lautet: 'Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu'.

Die Begründung dieser Lebensregel, die der Übersetzer dem ägyptischen König dazu gibt, ist eine theozentrische bzw. weist auf die *Imitatio Dei* hin: weil Gott alle Menschen mit Milde und Nachsicht behandelt, ist es selbstverständlich, daß auch der Mensch, und hier exemplarisch der angeredete nicht-jüdische (ägyptische) König, versuchen soll, genauso zu handeln.¹⁴

VII.2.2.2. *Tobit*

Ein noch früheres Beispiel findet sich in Tobit 4,15, einer Legende über Tobits und Saras Leiden trotz ihrer Gerechtigkeit vor Gott, die wohl im 3. Jh.v.Chr. entstanden ist.¹⁵

Im 4. Kapitel ermahnt Tobit seinen Sohn Tobias, nach seinem Tod weiterhin ein gerechtes Leben zu führen, und erläutert dies anhand einer Reihe von Beispielen aus der praktischen Weisheit. In V. 15 heißt die Maxime dann: "Und was du haßt, tue (es) niemandem (an)."¹⁶ Wie in Arist § 207 handelt es sich um die (negative Formulierung der) Goldene(n) Regel, hier allerdings ohne direkte theologische Begründung als allgemeine ethische Lebensregel verfaßt.¹⁷

¹⁴ Auch in der darauffolgenden Frage des Königs, wie er denn menschenfreundlich sein bzw. regieren könne, gibt der Antwortende wiederum eine theozentrische Begründung: "Bedenkst du nun dies alles [nämlich, wie man menschenfreundlich regieren kann], dann wirst du Barmherzigkeit üben, denn auch Gott ist barmherzig"; Übersetzung nach MEISNER, o.c., 72.

¹⁵ Vom Inhalt her ist Tobit etwa vergleichbar mit der Behandlung der Theodicee-Frage im Buche Hiob, wobei die Paränese in der deuteronomistischen Weisheit, die besagt, daß Gott die Gerechten belohnen und die Bösen bestrafen wird, gipfelt.

¹⁶ Übersetzungen, wenn nicht anders angegeben, von G.O.

¹⁷ Erst in V. 19 wird Tobias ermahnt, Gott zu loben, denn nur der Herr gibt denjenigen, die er dazu bestimmt hat, den Lohn und die Strafe. Hier ist Gott nicht der Barmherzige, sondern der Allmächtige, der über das Leben der Gerechten und der Bösen entscheidet. Sowohl die negative Formulierung der "Goldenen Regel" von R. Hillel in bShab 31a als auch ihre positive Formulierung von Jesus von Nazareth in Mt 7,12 schließen sich diesem frühesten Beispiel an (vgl. auch TJI zu Lev 19,18).

VII.2.2.3. *Jubiläenbuch*

Die "Goldene Regel" erscheint im Buch Tobit in ihrem beliebtesten Kontext, nämlich als Lebensweisheit der Eltern an ihre Kinder, wie auch aus dem im 2. Jh. v.Chr. entstandenen Jubiläenbuch hervorgeht.

In Jub 36,4 heißt es: "Und seid, meine Kinder, untereinander (solche), die ihr eure Brüder liebt gleichwie ein Mensch, der seine Seele liebt, und indem ein jeder [Mensch] für seinen Bruder sucht, womit er ihm Gutes tue, und gemeinsam zu handeln auf der Erde! Und sie sollen einander lieben wie ihre Seelen."¹⁸

Hier ist zu beobachten, daß das Gebot der Nächstenliebe sowohl zu einer Reihe anderer wichtiger Gebote bzw. Lebensregeln gehört als auch eine Auslegung bzw. Zuspitzung erhält. Zum einen soll die Nächstenliebe so gestaltet werden, daß man seinen Bruder wie seine eigene Seele, d.i. wie sein eigenes Leben liebt; zum anderen wird das "den Nächsten lieben" analog zur "Goldenen Regel" als "jemandem Gutes tun" definiert.¹⁹

Die "Goldene Regel" als Lebensweisheit und das Gebot der Nächstenliebe als biblisches Gebot erscheinen hier in ein und demselben Satz, ja, sie sind identisch.

VII.2.2.4. *Jesus Sirach*

Wie soll man dieses Gebot nun konkret verstehen? Dies erklärt uns der Enkel von Jesus Sirach (oder Ben Sira) in seiner 132 v.Chr. verfaßten griechischen Übersetzung des am Anfang des 2. Jh.s. v.Chr. entstandenen hebräischen Buches seines Großvaters. In Sir 7,21, heißt es: "Einen klugen Sklaven liebe wie dich selbst (σου ἢ ψυχῇ), nicht sollst du ihm die Freilassung vorenthalten" und in 31,15 heißt es: "Erkenne, daß dein Nächster ist wie du (τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ), und alles, was du haßt, bedenke."²⁰

Das Gebot der Nächstenliebe findet somit bei Jesus Sirach Anwendung auf die Sklaven mit der Begründung, daß auch der Sklave ein Mensch sei wie du und ich, weswegen man ihn auch freilassen sollte,

¹⁸ Übersetzung nach BERGER, *Buch*, 501. Es handelt sich in Kap. 36 des zwischen 161 und 140 v.Chr. entstandenen Jubiläenbuches, wie in den Testamenten der XII Patriarchen, um das Testament eines der Erzväter, hier des Isaaks, das er auf seinem Sterbebett seinen Kindern als Ermahnung und somit als "Summe der Tora" auf ihren weiteren Lebensweg mitgibt. Zur Datierung, vgl. WINTERMUTE, "Jubilees", in: *OTP* 2, 35–142, v.a.35ff.

¹⁹ Vgl. auch Jub 7,20 und 20,2!

²⁰ Übersetzung nach SAUER, *Jesus Sirach*, 523 und 581.

denn der wahre Mensch ist als von Gott erschaffener Mensch ein freier Mensch.²¹

VII.2.2.5. *Damaskusschrift*

Eine andere Tendenz, das Nächstenliebegebot zu deuten, findet sich in der essenischen Damaskusschrift, entstanden zur Zeit der Makkabäer und Hasmonäer (d.i. zwischen 150 und 75 v. Chr.).²² In CD 6,20–7,1 lesen wir:

“(Sie sollen darauf achten), die heiligen Gaben darzubringen entsprechend ihren genauen Bestimmungen;

1) jeder seinen Bruder zu lieben wie sich selbst,

2) des Elenden und des Armen und des Fremdlings sich anzunehmen

und 3) ein jeder zu suchen die Wohlfahrt seines Bruders,

4) und daß keiner treulos handle an dem, der Fleisch von seinem Fleisch ist.“²³

Diejenigen, die hier angesprochen werden, sind die “Bekehrten Israels“ (CD 6,5), die das “Gesetz“ (תורה) gesucht haben, das der “Brunnen“ (באר) ist, den die Männer Aarons und die Weisen Israels gegraben haben (CD 6,2–3), mit deren Vorfahren Gott einen “Bund“ (ברית) geschlossen hat (CD 6,2). Somit gilt das Gebot der Nächstenliebe hier nur für diejenigen, die im Bund mit Gott stehen, was die Qumran-Essener überwiegend auf sich selbst, als Hüter der biblischen Tradition, bezogen haben.

Fragt man nach der (konkreten) Auslegung des Nächstenliebegebotes, dann ist der zitierte Vers in zwei mal zwei Teile zu untergliedern, in denen jeweils ein Gebot zitiert und dann gedeutet bzw. zugespitzt wird. So wird das Gebot der Nächstenliebe (1) gedeutet als das “Sich Annehmen des Elenden, des Armen und des Fremdlings“ (2), und wird das Suchen des Wohls des Bruders (3) als das “Nicht treulos an ihm handeln“ (4) gedeutet, mit der theologischen Begründung, daß er (d.i. der Bruder, also nicht *jeder* Nächste) ein Mensch wie jeder andere ist, denn alle Menschen sind vor Gott gleich.

²¹ In Sir 13,15 scheint sich sogar eine explizit universalistische Deutung des Nächstenliebegebotes zu finden: “Jedes Lebewesen liebt denjenigen, der ihm gleicht, und jeder Mensch liebt seinen Nächsten“, aber hier handelt es sich nicht um ein göttliches Gesetz oder gar ein Zitat von Lev 19,18b, sondern um ein Naturgesetz weisheitlicher Herkunft. Trotzdem zeigt die Tendenz in den bisher genannten Stellen eindeutig, daß Israels Weisheit für die ganze Menschheit gedacht ist.

²² Vgl. MAIER, *Qumran-Essener* III, 2ff.

²³ Übersetzung nach LOHSE, *Texte*, 79.

VII.2.2.6. *Testamente der Zwölf Patriarchen*

Eine für das Neue Testament wichtige Tendenz in der Deutung des Gebotes der Nächstenliebe liegt in der Verbindung mit dem Gebot, Gott zu lieben. Dieses "Doppelgebot" der Liebe findet sich v.a. in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, die zum Teil erheblich früher und zum Teil zur gleichen Zeit wie die neutestamentlichen Schriften entstanden sind.²⁴

Im Testament Simeons 4,6 heißt es über Simeon, der zusammen mit seinen Brüdern den Joseph verkauft hatte, daß ihr Vater Jakob ihnen trotzdem nicht gegrollt habe, denn: "Die ganze Zeit über machte er uns keine Vorwürfe betreffs dieser Angelegenheit, sondern liebte uns wie seine Seele und ehrte uns über seine Söhne und schenkte uns allen Reichtum und Vieh und Frucht."²⁵

Weil Jakob seine zwölf Söhnen gelehrt hatte, Gott und den Nächsten zu lieben, lehren nun auch seine Söhne dies ihre Kinder, wie im Testament Issaschars 5,2 Issaschar auf seinem Sterbebett zu seinen Kindern sagt: "(Aber) liebe den Herrn und den Nächsten, sei barmherzig gegenüber Armut und Krankheit."²⁶

Und in 7,6 sagt Issaschar seinen Kindern, daß er auch selber "in seinem ganzen Leben immer den Herrn mit seiner ganzen Kraft geliebt habe und *ebenso* auch *jeden* Menschen."

Hier wird, wie auch sonst in den TestXIIPatr, das Gebot der Nächstenliebe 1) mit dem Gebot, Gott zu lieben, verbunden, 2) ihm gleichgestellt und 3) von ihm aus verstanden:²⁷ Denn wer Gott liebt, liebt den Menschen, und wer den Menschen liebt, liebt Gott.

²⁴ In den in den zwei Jahrhunderten vor und nach dem Neuen Testament entstandenen Testamenten der Zwölf Patriarchen (bibliographische Angaben: DE JONGE, *Testaments*; BECKER, *Testamente* und DE JONGE, "Testaments", 359–420, v.a. 389f.), in denen es schwierig ist, zwischen jüdischen und christlichen Teilen zu unterscheiden (vgl. den Versuch von BECKER, *Untersuchungen*, 382 und 387 und die Kritik von u.a. NIEBUHR, *Gesetz*, 79ff.; SLINGERLAND, "Nature", in: *JBL* 105 (1986), 39–48, v.a. 45–48 und HARRELSON, "Patient Love", in: NICKELSBURG, *Studies*, 29–35), finden sich eine Reihe von Beispielen der Auslegung des Nächstenliebegebots, das jeweils von einem der zwölf Patriarchen auf seinem Sterbebett seinen Nachkommen gelehrt wird, und zwar überwiegend als Teil des Doppelgebotes der Liebe.

²⁵ Übersetzung nach BECKER, *Testamente*, 42. Hier geht es eindeutig um die Liebe eines Vaters zu seinen Söhnen, die uns deswegen auffällt, weil in den Worten "wie seine Seele" der Vers Lev 19,18 anzuklingen scheint, allerdings mit ὡς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ statt ὡς σεαυτὸν.

²⁶ Hier wird das Doppelgebot der Liebe mit der Barmherzigkeit den Armen und Kranken gegenüber verbunden.

²⁷ Denn vom Gebot der Nächstenliebe auf das Gebot, Gott zu lieben, zu schließen, ist wohl nicht möglich.

Im Testament Sebulons 5,1 wird das Gebot der Nächstenliebe dann auch folgerichtig auf die ganze Schöpfung ausgedehnt: "Und nun, meine Kinder, ich sage euch, die Gebote des Herrn zu halten und dem Nächsten Barmherzigkeit zu erweisen, und Mildtätigkeit für alle zu haben, nicht nur für die Menschen, sondern auch in Bezug auf die, die ohne Vernunft sind (bzw. die vernunftlosen Tiere)."²⁸

Im Testament Benjamins 4,3 heißt es schließlich: "Auch wenn sie über ihn zum Bösen planen, so besiegt er das Böse, indem er das Gute tut, da er von Gott geschützt wird. Die Gerechten liebt er wie seine Seele."²⁹

Wir haben es hier, wie in Mt 5,43, (implizit) mit dem Gebot, auch die Feinde zu lieben, zu tun, denn der zitierte Satz besagt ja: Wenn jemand vorhat, Dir etwas Böses anzutun, so besiege ihn, indem Du ihm Gutes tust.

Fragen wir nach der theologischen Begründung des Gebotes der Nächstenliebe in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, dann läßt sich mit J. BECKER der folgende rote Faden in den TP beobachten:³⁰

"Die geforderte Liebe ist keine einzelne Tat, die dann und wann als besondere Aufgabe an den Menschen gestellt ist, vielmehr übt das Gebot einen Totalitätsanspruch auf das ganze Leben des Menschen aus. [...] Dadurch ist die Agape auch nicht mehr nur ein wesentliches Hauptgebot unter mehreren anderen, sondern die Grundforderung und der Inhalt aller anderen Gebote."³¹

²⁸ Im Testament Dans 5,3 wird die Frage, *wer* denn der Nächste sei, ganz ausgeklammert und mit dem Begriff *einander* auf jedes Geschöpf und auf jede mögliche Situation, in der man einem Menschen/Zeitgenossen begegnet, bezogen: "Liebe den Herrn während deines ganzen Lebens, und (liebet) einander mit einem wahrhaftigen Herzen."

²⁹ Übersetzung nach BECKER, *Testamente*, 133. Hier wird der "gute Mensch" (ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος) als Vorbild genommen, wie zu leben es gut ist. Er steht unter dem Schutz Gottes und liebt die Gerechten wie seine Seele (ὡς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), wie in TestSim 4,6 dem Vers Lev 19,18 wohl nachgebildet.

³⁰ Dabei beschränkt er sich auf den jüdischen *Grundstock* der Testamente der Zwölf Patriarchen: "Wie ein roter Faden zieht sich das Thema der Nächstenliebe durch die *Grundschrift* der TP. [...] (für die es) nur eine einzige Begründung (gibt), nämlich die, daß Gott es so fordert. [...]."

³¹ Und weiter: "Außerhalb seines Geltungsbereichs gibt es kein Gebot mehr. Wer dieses eine Gebot erfüllt, hat das ganze Gesetz beachtet. Zu dieser neuen Rangordnung, die der Agape in der *Grundschrift* der TP beigemessen wird, tritt zugleich eine Radikalisierung des Liebesgebots und der Auffassung der Gesetzeserfüllung überhaupt. [...] Liebe wird als Opfer des eigenen Anspruchs und Willens zugunsten der brüderlichen Gemeinschaft verstanden"; so nach BECKER, *Untersuchungen*, 386f. (Kursivierung von G.O.). Damit ist allerdings noch nicht die Frage beantwortet, ob das Gebot der Nächstenliebe nur auf den jüdischen *Grundstock* oder auch auf ein hellenistisch-jüdisches "Sammelbecken" und auf eine christliche "Bearbeitung" der Testamente der Zwölf Patriarchen bezogen

Nachdem wir nun einige Beispiele aus der hellenistischen Zeit herangezogen haben, sollen auch einige Stellen aus der (zeitlich späteren) rabbinischen Literatur betrachtet werden, und zwar TJI zu Lev 19,18b; mNed 9,4; mAvt 1,12; tSot 5,11; Sifra, Qed 4,12; BerR 24,7 sowie bShab 31a. Hier bildet, wie bereits erwähnt, nicht mehr der griechische Begriff *πλησίον* ("Nächster") die Grundlage des Nächstenliebegebotes, sondern die hebräischen Begriffe *רע* ("Volksgenosse") und *אח* ("Bruder").

VII.2.2.7. *Targum Jerushalmi I zu Lev 19,18b*

Obwohl die "Goldene Regel" (des hellenistischen Judentums) auch im rabbinischen Judentum rezipiert wurde, wie z.B. der TJI zu Lev 19,18b: "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, (und zwar) so, daß, was dir verhaßt ist, du ihm nicht antust" (*וּתְרַחֲמִיהָ לַחֲבֵרְךָ דִּמְן אַנְתָּ סוּי לֶךְ לֹא*) (*תעביד ליה אַנָּא יי*) sowie der bekannte Spruch R. Hillels in bShab 31a zeigen,³² ist das Interesse an dem Gebot der Nächstenliebe bei den Rabbinen (doch etwas) anders ausgerichtet. Zum einen ist dieses Interesse halakhischer Art, zum anderen ist es eingebettet in die Haggada.

VII.2.2.8. *Mishna: Nedarim 9,4 und Avot 1,12*

In mNed 9,4 werden Lev 19,17.18a.b. und 25,36 in fünf Gebote aufgliedert, welche übertreten werden würden, wenn man einen Eid oder ein Gelübde (*נדר*) ablegt, ihn aber nicht einhält. Da man aber nie wissen kann, ob ein Eid überhaupt eingehalten werden kann, sollte man gar nicht schwören, denn man würde früher oder später seinen Nächsten mit dem Nicht-Einhalten eines Gelübdes schädigen.³³

Hier erfüllt das Gebot der Nächstenliebe nicht so sehr die Rolle einer "Summe der Tora", weist aber trotzdem auf den Umstand hin, daß jedes

werden kann. Vgl. dazu z.B. NIEBUHR, *Gesetz*, 79ff., der eine Reduzierung des Liebesgebotes auf den jüdischen "Grundstock" der Testamente der Zwölf Patriarchen ablehnt.

³² Im Tg. Neof. zu Lev 19,18 findet sich noch die folgende Marginalglosse: "(Du sollst nicht) rächen oder Rache gegen die Kinder Israels üben und Du sollst deinen Freund lieben, der wie du ist. So spricht der Herr." Vgl. MCNAMARA, *Bible* 3, 73.

³³ Ebenso in tSot 5,11; hier gehört das Gebot der Nächstenliebe ("Du sollst deinen Bruder nicht hassen, und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", also Lev 19,17–18) zu insgesamt fünf Geboten, die nach R. Me'ir übertreten werden, wenn man eine Frau heiratet, die einem nicht würdig ist. Vgl. auch BIETENHARD, *Sota*, 87.100f.

übertretene Gebot den Nächsten schädigen könnte. Mit anderen Worten, alle Gebote stehen letztendlich im Einklang mit dem Gebot, den Nächsten zu lieben.

Daher kann R. Hillel in mAvot 1,12 auch sagen: "Sei wie die Schüler Aarons, liebe den Frieden und laufe dem Frieden hinterher, liebe die (ganze) Menschheit und führe sie zur Tora."³⁴

VII.2.2.9. *Tosephta: Sanhedrin 9,11*

In tSanh 9,11 wird auch im Falle einer verhängten Todesstrafe auf das Gebot der Nächstenliebe verwiesen, d.h., die Strafe soll menschenwürdig vollzogen werden³⁵ und zwar mit der Begründung des Auftrags der Heiligung: "Ihr sollt nicht nach ihren (d.i. der Heiden) Gesetzen wandeln" (Lev 18,3).

Das Gebot der Nächstenliebe wird in tSanh 9,11 im Rahmen der Heiligung verstanden, wie auch Lev 19,18b Teil von Lev 19,1–20,27 (d.i. Parasha Qedoshim) ist: "Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott" (Lev 19,2).

Somit sind zum einen alle Gebote im Einklang mit dem Gebot, den Nächsten zu lieben; zum anderen ist das Gebot der Nächstenliebe ein Aufruf zur Heiligung, zur Imitatio Dei ("Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig").

VII.2.2.10. *Sifra: Qedoshim 4,12*

An zwei Stellen in der rabbinischen Literatur diskutieren R. Aqiva und Ben Azzai über die Frage, was nun das wichtigste Gebot in der Tora sei.

In Sifra, Qedoshim 4,12 sagt R. Aqiva in Bezug auf Lev 19,18b, daß das Gebot der Nächstenliebe der "כלל גדול בתורה" sei. Ben Azzai erwidert aber, daß Gen 5,1: "Dies ist das Buch der Nachkommenschaft (nämlich der Menschheit)" ein noch größeres Prinzip sei.³⁶

³⁴ Hier ist nicht von dem "Volksgenossen" (רֵעַ) oder dem "Bruder" (אָח), sondern von der ganzen Menschheit (בְּרִיּוֹת) die Rede. Allerdings wird hier das Gebot der Nächstenliebe nicht nach Lev 19,18 zitiert, sondern ist die geforderte Liebe zur ganzen Menschheit eher im Sinne eines Aufrufs zur Mission aufzufassen: Man solle die Menschheit zur Offenbarung Gottes führen.

³⁵ Eine Art "Feindesliebe"?

³⁶ Es handelt sich hier um zwei Versuche, die Tora in einem einzigen Prinzip zusammenzufassen. In SifDev §§ 186f. zu Deut 19,11 wird das Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18 als ein kleines Gebot aufgefaßt, das, wenn übertreten, leicht dazu führen kann, daß man auch ein schweres Gebot übertritt, wie

VII.2.2.11. *Midrash Rabbah: Bereshit 24,7*

In BerR 24,7 wird die Gewichtung der beiden Prinzipien nun aber umgedreht. Jetzt ist nicht mehr die Menschheitsgeschichte (nach Ben Azzai), sondern das Gebot der Nächstenliebe (nach R. Aqiva), der *Ke-lal gadol*, das größere Prinzip der Tora.

R. Tanhuma weist dann auf seine theologische Erklärung hin: "Der Mensch wurde nach dem Ebenbild Gottes geschaffen" (Gen 1,27); mit anderen Worten, hier wird das Gebot der Nächstenliebe im Rahmen der partnerschaftlichen Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer als *Imitatio Dei* verstanden.

VII.2.2.12. *Schlußfolgerung: Zur theologischen Begründung des Nächstenliebegebotes im antiken Judentum: die Imitatio Dei*

Fassen wir die theologischen Begründungen des Gebotes der Nächstenliebe in den aufgeführten Stellen in der hellenistisch-jüdischen und rabbinischen Literatur zusammen, dann sei angemerkt, daß es sich in einer Reihe von Fällen (eindeutig) um theozentrische Begründungen (bzw. um den Aufruf zur "Imitatio Dei") handelt,

- z.B. weil auch Gott barmherzig ist (Arist § 207),
- weil ein Bund mit Gott geschlossen wurde (CD 6,20f.),
- weil das Gebot der Nächstenliebe dem Gebot, Gott zu lieben, ebenbürtig ist (TestXIIPatr),
- oder weil der Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen wurde (Sif Qed 4,12; BerR 24,7)
- bzw. weil man heilig sein sollte, weil auch Gott heilig ist (tSanh 9,11).³⁷

Ein Schwerpunkt der Begründung liegt somit in dem Aufruf zur Heiligung (d.i. zur "Imitatio Dei"): Seid heilig, weil auch Gott heilig ist; seid dem Nächsten gegenüber barmherzig, weil auch Gott milde und barmherzig ist, und liebet den Nächsten, weil er nach dem Ebenbild Gottes erschaffen wurde.

Am deutlichsten geht nun dieser Aufruf zur *Imitatio Dei* aus der haggadischen Erklärung in bSota 14a hervor. Auf die Frage, wie man denn die Shechina Gottes nachahmen kann (und zwar aufgrund von

z.B. Lev 19,17–18 und Lev 25,36. Vgl. BIETENHARD, *Sifre Deuteronomium*, 456 und FINKELSTEIN, *Sifra* II.

³⁷ In einigen Fällen handelt es sich um die Nächstenliebe aus Furcht vor Strafe (Tob 4,15.19), in anderen Fällen wiederum um eine allgemeine ethische Regel (Jub 36,4).

Deut 13,4), heißt es: “Du sollst eben *nicht* die Herrlichkeit des Heiligen, gepriesen sei sein Name, nachahmen, sondern seine (göttliche Eigenschaft der) Gerechtigkeit (מִדָּוָה)“, indem du die Nackten bekleidest, wie auch Gott Adam und Eva bekleidet hat (Gen 3,21), die Kranken besuchst, wie auch Gott Abraham besucht hat (Gen 18,1), die Trauernenden tröstest, wie auch Gott Isaak nach dem Tod Abrahams gesegnet hat (Gen 25,11) und die Toten begräbst, wie auch Gott Moses begraben hat (Deut 34,6).³⁸

VII.2.3. Die urchristlichen Texte

Kommen wir zum Neuen Testament, dann stellen wir fest, daß der Begriff “Nächster“ in den meisten Fällen (12mal) auf einem Zitat von Lev 19,18 basiert,³⁹ und zwar in den synoptischen Evangelien, bei Paulus und im Jakobusbrief. In einigen Fällen ist es ein Teil des Doppelgebotes der Liebe, in anderen die “Summe (oder Erfüllung) der Tora.“

VII.2.3.1. Markus

In Mk 12,28–34 antwortet Jesus auf die Frage eines der Schriftgelehrten, was das erste Gebot von allen sei,⁴⁰ mit dem “Shema Israel“ (Deut 6,4) und dem Gebot, Gott zu lieben (Deut 6,5)⁴¹ sowie mit dem Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18b. Er fügt hinzu: “Es gibt kein anderes Gebot größer als dieses“ (Mk 12,29–31).

Der Schriftgelehrte bejaht Jesu Antwort, indem er dabei gemäß dem Shema und dem Gebot, Gott zu lieben, die Einheit Gottes hervorhebt und diese über den Opferdienst im Tempel stellt. Die Frage nach dem ersten Gebot von allen ermöglicht somit erst die kultkritische Stellungnahme des Schriftgelehrten.⁴²

³⁸ Zur “Imitatio Dei“ im Judentum vgl. ausführlich bei KOSMALA, *Nachfolge*, 65–110.

³⁹ Sowie 1mal auf einem Zitat von Sach 8,16; 1mal auf einem Zitat bzw. einer Paraphrase von Ex 2,13, und wird 2mal frei verwendet; vgl. Art. πλησίον, in: *ThWNT* 6, 314.

⁴⁰ Das ἐντολὴ πρώτη “von allen“, nicht aber “im Gesetz“, da das Wort “Gesetz“ bei Markus nicht vorkommt. Zum מוֹרֶה קִלְיָה bzw. מוֹרֶה חֲמוּרָה vgl. FLUSSER, “Parallel“, in: FLUSSER, *Judaism*, 494ff.

⁴¹ Die Zitate folgen überwiegend der LXX.

⁴² Vgl. dazu PESCH, *Markusevangelium* II, 236ff. In Jesu Antwort, daß er nicht ferne von der “Königsherrschaft Gottes“ sei (οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) scheint die markinische Theologie durch, denn das Evangelium, das Jesus nach Mk 1,14–15 predigte, lautet: “Die Zeit ist erfüllt und die Königsherr-

An dieser Stelle findet sich das einzige Zitat von Lev 19,18 im Markusevangelium. Sie steht im Rahmen der Predigt Jesu im Jerusalemer Tempel (Mk 11–13). Nur durch die vorangegangene Tempelreinigung macht die kultkritische Deutung des Gebotes der Nächstenliebe Sinn (vgl. auch Hos 6,6 LXX). Doch werden in dem Streitgespräch inhaltlich gesehen die "Grenzen des Judentums" nicht gesprengt;⁴³ die "Basis [...] bleibt das Judentum mit seinem Gesetz."⁴⁴

Die Perikope weist noch folgende Besonderheiten auf. Zum einen das Gebot der Nächstenliebe als Teil des Doppelgebotes der Liebe, zum anderen die jeweils unterschiedliche theologische Deutung bei Markus und bei den beiden synoptischen Parallelen Lk 10,25–37 und Mt 22,34–40.

Fragen wir nach der Urform des *Doppelgebotes* der Liebe,⁴⁵ dann geht sie nach einer traditions geschichtlichen Untersuchung von CHR. BURCHARD auf das hellenistische Judentum, nicht aber auf das palästinische bzw. rabbinische Judentum zurück.⁴⁶ Dazu gibt es reichlich Belege, insbesondere, wie oben gezeigt wurde, in den Testamenten der Zwölf Patriarchen.⁴⁷

Zur theologischen Deutung der christlichen Auslegung des alttestamentlichen Zitates sagt CHR. BURCHARD abschließend: "Das doppelte Liebesgebot ist also kaum von Jesus geschaffen worden, auch nicht

schaft Gottes ist nahe gekommen; kehrt um und glaubt an das Evangelium." Das Gebot der Nächstenliebe ist somit vorrangig aus Jesu Predigt von der kommenden Gottesherrschaft und der Notwendigkeit der Umkehr zu verstehen.

⁴³ So EBERSOHN, *Nächstenliebesgebot*, 172.

⁴⁴ Ebd., 178.

⁴⁵ Mit R.H. FULLER lautet sie: "Und es fragte einer von den Schriftgelehrten, indem er ihn auf die Probe stellen wollte: Lehrer, welches ist das größte Gebot in der Tora? Und er antwortete ihm: 'Liebe den Herrn, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft; und den Nächsten wie dich selbst' (καὶ ἐπηρώτησεν εἰς ἐξ αὐτῶν νομικὸς [ἐκ] πειράζων αὐτόν: διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν); vgl. FULLER, "Doppelgebot", 322. Mit anderen Worten, sie besteht im wesentlichen aus einer Frage und der Antwort mit zwei Bibelzitaten; ob sie auf den "historischen" Jesus zurückgeht, muß bezweifelt werden.

⁴⁶ BURCHARD, "Liebesgebot", 51f. Vgl. dazu auch BORNKAMM, "Doppelgebot", in: *Studien*, 85–93 (vgl. dazu BURCHARD, o.c., 41, Anm. 5) und FULLER, o.c., 329.

⁴⁷ BURCHARD, o.c., 55ff. Die Bestimmung des Sitzes im Leben der z.B. markinischen Redaktion des Doppelgebotes der Liebe (aber auch der des Matthäus und des Lukas) hängt aber entschieden von der Interpretation der singulären (und eschatologisch oder gar apokalyptisch anmutenden) Formulierung "Du bist nicht weit von der Königsherrschaft Gottes entfernt", ab (vgl. BURCHARD, o.c., 57f.). Dasselbe gilt für die polemisch unterfütterte Paränese in der lukanischen Fassung (ebd., 59).

durch ihn in die christliche Überlieferung gekommen.“⁴⁸ Über “Q“ und das hellenistische Judenchristentum des Jerusalemer Stephanuskreises dürfte sie dann in die Evangelien gelangt sein.⁴⁹

Im Rahmen der markinischen Redaktion ist es jedoch Christus, der mit seiner Vollmacht die beiden Gebote als erste und einander gleichwertige bezeichnet, und daher dem Schriftgelehrten bescheinigen kann, daß er verständig geantwortet habe und nicht ferne von dem βασιλεία τοῦ θεοῦ sei.

Darüber hinaus werden in Mk 12,28–34 die Streitgespräche beendet, die in Mk 2,1–3,6 begonnen hatten, und wird auch mit der “Königsherrschaft Gottes“ der Bogen zum Anfang des Evangeliums in Mk 1,15 gespannt.

VII.2.3.2. Lukas

In der Lukasparallele Lk 10,25–37 fragt ein Schriftgelehrter Jesus nicht mehr, was das erste Gebot von allen sei, sondern, was er tun solle, um das ewige Leben zu ererben. Jesus antwortet auch hier mit dem Doppelgebot der Liebe (Deut 6,5 und Lev 19,18).

Auf die Frage des Schriftgelehrten, *wer* denn der “Nächste“ sei, antwortet Jesus mit dem Gleichnis des barmherzigen Samaritaners, dem der Schriftgelehrte die Antwort auf seine Frage entnehmen soll: der Nächste ist immer derjenige, dem man Barmherzigkeit erweisen kann, d.h. dem man selber zum Nächsten wird.

Die von Markus abhängige und (ebenfalls) kultkritische Perikope weist folgende Besonderheiten auf. Erstens geht es hier um die Frage nach dem *ewigen Leben*, die Christus mit den Worten, “Tue das, so wirst du leben“ (Lev 18,5), aufgrund des *Gesetzes* beantwortet. Und zweitens wird in dem Gleichnis des barmherzigen Samaritaners (in Analogie zur “Goldenen Regel“) ausgeführt, *wie* das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes im täglichen Leben konkretisiert werden kann.⁵⁰

⁴⁸ Ebd., 61f. Es muß aber trotz aller Gemeinsamkeiten die Frage gestellt werden, wo genau die Unterschiede zwischen einer jüdischen und einer christlichen Deutung des Liebesgebotes liegen. Weitere Belege für den Sitz im Leben des Nächstenliebegebotes in den synoptischen Evangelien finden sich in Lk 6,32–35 und Mt 19,19; auch hier geht es um die Predigt Jesu von der kommenden Gotesherrschaft.

⁴⁹ Vgl. PESCH, *Markusevangelium* II, 244; auf den “historischen“ Jesus dürfte sie als *ipsissimum verbum* zwar nicht zurückzuführen sein, als seine *ipsissima intentio* jedoch schon.

⁵⁰ Hier fällt zunächst die Übereinstimmung mit der zeitgenössisch-jüdischen Deu-

Dabei wird die Frage, *wer* denn als Nächster geliebt werden soll, so beantwortet, daß immer derjenige, der liebt, Nächster ist. Der Nächste ist also in dem Sinne kein Objekt, das man lieben kann, sondern der Nächste wird hier definiert als der als Subjekt Liebende.

Die theologische Begründung dazu ist, daß auch Gott, der Grund unserer Liebe überhaupt, von sich aus liebt, und zwar alle Menschen ohne Unterschied.

Dabei denkt Lukas in Begriffen einer weltumfassenden Kirche und will mit dem nur bei ihm vorkommenden Gleichnis des barmherzigen Samaritaners zeigen, daß "religiöse" Schranken zwischen Juden und Heiden keine Geltung mehr haben, wenn es um die *eine* Kirche Jesu Christi geht. Der Evangelist versteht dies von seiner heilsgeschichtlichen Perspektive aus und betont dabei die ethische Verantwortung der Kirche bis zur Wiederkunft Christi.

So wird dann auch in Lk 6,32–35 auf diese "Imitatio Dei" hingewiesen, wenn die folgende Begründung des Nächstenliebegebotes gegeben wird: "Vielmehr, liebet eure Feinde und tut Gutes und leiht Geld aus ohne auf etwas zu hoffen; und euer Lohn wird groß sein, und ihr werdet Kinder des Höchsten sein, denn *er ist gut* zu den Undankbaren und Bösen."

Nicht nur die "religiösen" Schranken zwischen Juden und Heiden, sondern auch die politischen und sozialen zwischen Freunden und Feinden oder Reichen und Armen erscheinen als vollkommen belanglos, wenn es um die kommende Herrschaft Gottes geht. Die Nächstenliebe dürfte sogar einen Schritt in die Richtung dieser Herrschaft darstellen, einen Grund mehr, den Nächsten von ganzem Herzen zu lieben.⁵¹

VII.2.3.3. *Matthäus*

In Mt 22,34–40 findet sich die dritte Version desselben Streitgespräches zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten (oder Pharisäer?), jetzt allerdings stark gekürzt. Auf die Frage, was das *größte* Gebot in der Tora

tung des Nächstenliebegebots als das Erweisen von Barmherzigkeit auf (weil auch Gott sich dem Menschen gegenüber als barmherzig erwiesen hat), dennoch endet die Perikope damit, daß Jesus zu dem Schriftgelehrten spricht. "Gehe hin und tue du ebenso" (Lk 10,37). D.h., hier wird auf das Nachahmen (des Samaritaners) angespielt. Denn es ist erst die Autorität Christi, mit der denjenigen, die ihm folgen, das Gebot der Nächstenliebe gegeben wird, und zwar mit der bereits in Lk 10,28 formulierten Begründung: "Tue dies und du wirst leben", zwar eine Anspielung an Lev 18,5, aber auch hier im Munde Jesu.

⁵¹ Vgl. ausführlicher bei OEGEMA, "Gebot".

sei, antwortet Jesus auch hier mit Deut 6,5 und Lev 19,18b, fügt aber hinzu: "An diesen zwei Geboten *hängen* das ganze Gesetz und die Propheten."

Sie sind nicht nur die größten Gebote in einer Reihe weiterer Gebote *innerhalb* des Gesetzes, sondern das ganze Gesetz ist *abhängig* von ihnen, ja, sie sind zum christlichen Proprium schlechthin geworden.⁵²

Bei Matthäus geht es, stärker als bei Markus und bei Lukas, um die Auseinandersetzung mit dem Judentum; Jesus ist nicht nur die *Erfüllung* der Tora, sondern erscheint auch als alleiniger Ausleger des Willens Gottes.

Daher heißt es in Mt 5,43: "Ihr habt gehört, daß gesagt ist: 'Du sollst deinen Nächsten lieben (und deinen Feind hassen)'. *Ich aber sage euch*: Liebet eure Feinde, usw..⁵³

Hier wird der Begriff des "Nächsten" auf den Feind, gemeint ist hier der politische Feind,⁵⁴ ausgedehnt.

Interessanterweise ist dann die in Mt 5,48 gebotene theologische Begründung der Nächstenliebe und der Feindesliebe (von Mt 5,43ff.) die der *Imitatio Dei*: "Seid ihr darum vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Dennoch muß der Vers ins rechte Licht gerückt werden, denn es ist Christus selber, der dies sagt (und nicht Moses wie in Lev 19,2). Die theologische Begründung der Motivation der *Imitatio Dei* liegt also in der Autorität Jesu Christi, in dem selbst die Schrift zur Erfüllung gelangt ist.

Letztendlich geht es Matthäus (sowie den anderen Evangelisten) auch bei der Frage nach der Nächstenliebe um die *Nachfolge* Christi.⁵⁵ So wird in Mt 19,19 auf die Frage des reichen Jünglings, was er Gutes tun soll, um das ewige Leben zu erhalten, das Gebot der Nächstenliebe in einer Reihe von sechs Geboten aufgezählt.

Als der Jüngling antwortet, daß er dies alles bereits erfüllt habe, sagt Jesus zu ihm, daß er, erst wenn er alles verkaufe, was er habe und den Armen gebe, einen Schatz im Himmel haben werde, und *ihm* nachfolgen solle (Mt 19,16–26).

⁵² Hier, wie bei Mk und Lk, handelt es sich um ein Beispiel der auch im hellenistischen Judentum bekannten "Summe der Tora."

⁵³ Und weiter: "Segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen), bittet für die, die euch (beleidigen und) verfolgen, auf daß ihr Kinder eures Vaters im Himmel seid." Vgl. zu einer neuen Deutung dieses Wortes HOFIUS, "Nächstenliebe", 102ff.

⁵⁴ Vgl. dazu u.a. GNILKA, *Matthäusevangelium* II, 256ff.

⁵⁵ Zur Nachfolge und Nachahmung im Neuen Testament, vgl. HENGEL, *Nachfolge*, 41ff. und BETZ, *Nachfolge*, 5ff.137ff.

Mit anderen Worten, die Liebe zum Nächsten ist auch ohne die Nachfolge Christi möglich, ohne Nächstenliebe ist Nachfolge Christi aber nicht denkbar.⁵⁶

VII.2.3.4. *Paulus*

Bei Paulus steht die Nächstenliebe ganz im Zeichen der *Heiligung* (*Sanctificatio*), die nach K. BARTH unzertrennlich mit der *Rechtfertigung* (*Justificatio*) des Menschen verbunden ist.⁵⁷

In Röm 13,9 und Gal 5,14 beruft sich Paulus auf das Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18, wenn er beschreibt, wie die "Freiheit in Christus" im täglichen Leben gestaltet werden soll: Der Umgang der Christen unter- und miteinander soll durch die Liebe geprägt sein (vgl. Gal 5,13–15), denn die Liebe ist die "Erfüllung der Tora" (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη; Röm 13,10).

Fragt man nach der traditionsgeschichtlichen Herkunft der paulinischen Deutung des Nächstenliebegebotes, dann muß zunächst auf die Übereinstimmungen mit der antik-jüdischen Interpretation hingewiesen werden, und zwar 1) weil Paulus mit seiner Deutung in der Tradition der Schriften des (überwiegend) hellenistischen Judentums steht, 2) er Lev 19,18b mit verschiedenen Dekalogsätzen verbindet und 3) er die Ethik unter einen zentralen Begriff, hier die ἀγάπη, subsummiert.⁵⁸

Dennoch gibt es nach O. WISCHMEYER, deren Position hier zusammengefaßt wurde, auch einen wichtigen Unterschied zur jüdisch-hellenistischen Ethik: Von der paulinischen Theologie aus gesehen ist: "Die ἀγάπη [...] die Erfüllung des νόμος im Sinne der Aufhebung des νόμος",⁵⁹ mit anderen Worten, sie basiert direkt auf dem paulinischen Gesetzesverständnis und damit auf der Rechtfertigungslehre des Paulus.⁶⁰

⁵⁶ Insgesamt kann aufgrund der drei synoptischen Versionen des Doppelgebotes kaum beantwortet werden, was der "historische" Jesus selber gesagt haben könnte, denn es ist "Gemeinde-Theologie", die hier geboten wird. Somit können wir, was die synoptischen Evangelien betrifft, festhalten, daß Jesus zwar nicht der erste Mensch war, der der Menschheit lehrte, jeden Menschen zu lieben, denn dies wurde bereits in der alttestamentlich-jüdischen Welt, in der er lebte, gelehrt, sondern er war der Erste, der lehrte, *ihm* nachzufolgen, und zwar auch im Gebot der Nächstenliebe, denn erst in der *Nachfolge* Christi wird das Nächstenliebegebot zum *neuen* Gebot.

⁵⁷ Vgl. BARTH, *Dogmatik* IV/2, 565ff.

⁵⁸ Sowie 4) er die Ethik überwiegend als soziale Ethik definiert und 5) er die ἀγάπη auch inhaltlich gemäß der jüdisch-hellenistischen Ethik bestimmt; so nach WISCHMEYER, o.c., 181f.

⁵⁹ O.C., 185.

⁶⁰ Was das paulinische Gesetzesverständnis betrifft, gibt es eine ganze Reihe un-

Dabei ist nicht (mehr) von der Sinai-Tora und den Geboten (Mitzwot) die Rede (die nach Paulus als Weg zur Gerechtigkeit ihre Gültigkeit verloren haben), sondern von dem eigentlichen *Sinn* der Tora, den der Christ tut, weil er in Christus gerechtfertigt ist.

Der Christ liebt den Nächsten also nicht wie im Judentum im Sinne der *Imitatio Dei*, oder weil der Nächste nach dem Ebenbild Gottes erschaffen wurde, und auch nicht (wie im Heidentum bzw. in der Vulgärethik), weil er ein guter Mensch sein möchte, sondern er liebt den Nächsten, weil er an Christus glaubt, der ihn geliebt und gerechtfertigt hat, und der ihn zur Nachahmung aufgerufen hat.⁶¹

Denn, auch wenn das Gebot der Nächstenliebe an sich den biblischen Schriften entstammt und über die jüdisch-hellenistische Deutung zu Paulus gelangt sein dürfte, so stellt es für die Christen doch ein *neues Gebot* dar, insofern sie aufgerufen sind, in der Liebe zum Nächsten ihren Bund mit Christus zum Ausdruck zu bringen. TH. SÖDING formuliert es folgendermaßen:

“Das im Liebesgebot erfüllte ist das durch Christus eschatologisch neu geschaffene und damit zu sich selbst gebrachte Gesetz, das mit dem Sinai-Gesetz in einer paradoxen Beziehung von Identität und Gegensätzlichkeit steht. Daß das Gesetz im Liebesgebot erfüllt wird, erklärt sich daraus, daß die Agape Gottes, die in Christus die Befreiung der Glaubenden initiiert, durch die Nächstenliebe in den kommunikativen Beziehungen der Glaubenden zum Ausdruck kommen will. Das Gesetz im Liebesgebot erfüllen kann infolgedessen nur der, in dem Christus durch den Geist lebendig ist.“⁶²

Des weiteren gilt das Gebot der Nächstenliebe zwar für alle Menschen, ist aber insofern kein eigentlich universales und allgemein-menschliches Gebot, als es nur für die Christen Geltung hat. Zunächst sagt Söding:

“Die Agape hat (ebenso wie der Glaube und die Hoffnung) grundlegend den Charakter einer Antwort auf das Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu, das im Evangelium verkündet wird. Darin trägt sie entscheidend zur Realisierung des Heilswillens Gottes bei, der durch Jesus Christus

terschiedlicher Interpretationen, auf die hier nicht eingegangen werden kann (vgl. OEGEMA, “Römer 10,4“, 229ff.). Nur soviel sei gesagt, daß es z.B. in Röm 10,4 auch möglich ist, von Christus als dem “Sinn“, dem “Ziel“ oder der “Vollendung“ des Gesetzes statt von dessen “Ende“ zu reden. Jedenfalls gilt das Gebot der Nächstenliebe für “diejenigen, die in Christus sind“, und stellt im Grunde genommen den Aufruf zur Nachahmung Christi, zur “Imitatio Christi“ dar: So wie Christus uns geliebt hat, sollen wir auch den Nächsten lieben.

⁶¹ Vgl. zum Gebot der Nächstenliebe bei Paulus auch Röm 15,2 und Eph 4,25.

⁶² Vgl. SÖDING, *Liebesgebot*, 209.

im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung bereits die geschichtliche Gegenwart bestimmen will. Daß dies nur möglich ist, weil die Liebe (ebenso wie der Glaube und die Hoffnung) ganz von Gottes Gnadenmacht bestimmt wird und gerade deshalb die freie und verantwortliche Praxis und Entscheidung der Glaubenden ist, entspricht dem Grundansatz der paulinischen Soteriologie, der schon in der Erwählungstheologie [...], besonders scharf aber in der Kreuzestheologie und der Rechtfertigungslehre ausgearbeitet wird. Die Liebe zum Nächsten ist deshalb ganz die Haltung und Praxis der zur Freiheit befreiten und für ihr Handeln verantwortlichen Menschen (Gal 5,1) – freilich allein deshalb, weil sie im Grunde ein Machterweis der Liebe Gottes ist, der durch Christus die Glaubenden zur Liebe bewegt.“⁶³

Denn die Liebe zum Nächsten gehört zur *Sanctificatio* und ist in gewisser Weise auch *Imitatio Christi* des aus der *Justificatio* lebenden Christen. Ein letztes Beispiel aus dem Neuen Testament findet sich im Jakobusbrief, hier in der Übernahme hellenistisch-jüdischer Traditionen des Nächstenliebegebotes ohne spezifisch christliche Deutung. In Jak 2,1–8 wird betont, daß man das Nächstenliebegebot ohne Ansehen der Person tun soll, wie es im νόμος βασιλικός zum Ausdruck gebracht und z.B. in der Bindung Isaaks ersichtlich wird.⁶⁴ Das hier angeführte Beispiel von Abraham, der aufgrund seiner Bereitschaft, Isaak zu opfern, „Freund Gottes“ genannt wird, zeigt, daß das ganze menschliche Handeln, einschließlich der Nächstenliebe, in seiner Liebe zu Gott ruhen soll (vgl. auch Jak 4,12); d.h. also, es handelt sich um ein Beispiel der *Imitatio Dei*.

VII.2.3.5. *Frühkatholische Schriften*

Ein Blick in die apostolische,⁶⁵ apokryphe⁶⁶ und apologetische Literatur⁶⁷ bis zur Mitte des 2. Jh.s n.Chr. zeigt (was das Gebot der

⁶³ So SÖDING, *Liebesgebot*, 270.

⁶⁴ Vgl. auch BURCHARD, „Nächstenliebegebot“, in: BLUM, *Bibel*, 517ff.

⁶⁵ In Did 1,2 wird der Weg zum Leben (im Gegensatz zum Weg zum Tod) wie folgt definiert: „Erstens, du sollst den Gott lieben, der dich erschaffen hat, zweitens, deinen nächsten (sollst du lieben) wie dich selbst.“ Und als Erklärung wird die negative Formulierung der goldenen Regel hinzugefügt: „Alles, was du nicht willst, daß dir geschieht, tue du es (auch) einem anderen nicht an.“ Abgesehen von der Begründung des ersten Gebots (Gott hat dich erschaffen), fehlt eine theologische Begründung für das Gebot der Nächstenliebe, es sei denn, daß man die Erklärung des Doppelgebots der Liebe als eine implizite Berufung auf die Lehre Jesu verstehen darf. Obwohl Christus in dem engeren Zusammenhang von Did 1,2 nicht erwähnt wird, dürften die Worte „Liebe diejenigen, die dich hasen“ (und du wirst keine Feinde haben) wohl auf Jesus zurückgehen.

⁶⁶ Im ThomEv 25 ist folgendes Logion Jesu überliefert worden: „Liebe deinen Nächsten/Bruder wie deine (eigene) Seele und beschütze/bewahre ihn wie deinen

Nächstenliebe anbelangt) eine weitgehende Übereinstimmung mit den Evangelien und mit Paulus, mit Ausnahme von Justin.

VII.2.3.6. *Justin*

In Justins "Dialog mit dem Juden Trypho" findet sich nämlich ein frühes Beispiel der Geschichte der antijüdischen Deutung des Gebotes der Nächstenliebe, auf die am Anfang eingegangen wurde. In 93,3–4 heißt es, daß man zwar alle Menschen lieben soll, aber die Juden sind dabei auszuschließen:

"Für den Menschen ist aber eben derjenige der Nächste, welcher gleich ihm empfindet und denkt, das ist der Mensch. Wer nun – wie der Logos sagt – Gott, den Herrn, liebt aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft und den Nächsten wie sich selbst, wessen Religion ganz in dem zweifachen Dienste, des Gottes und der Menschen, aufgeht, der dürfte wohl wahrhaft gerecht sein. Ihr aber [i.e. die Juden] habt niemals gezeigt, daß ihr Freundschaft oder Liebe zu Gott, den Propheten und euch selbst habt. [...] Im Gegenteil, es ist klar erwiesen, daß ihr jederzeit Götzendiener waret und die Gerechten getötet habt, daß ihr sogar an Christus Hand angelegt habt und noch heute in euren Sünden verharret, daß ihr gerade diejenigen verflucht, welche bewiesen, daß der von euch gekreuzigte Jesus der Christus ist."⁶⁸

Somit sind nach Justin die Juden als Objekt der christlichen Nächstenliebe ausgeschlossen.

VII.2.3.7. *Schlußfolgerung: Zur theologischen Begründung des Nächstenliebegebotes im Urchristentum: die Imitatio Christi*

Kommen wir zum Schluß.⁶⁹ In den Evangelien wird das Gebot der Nächstenliebe in Jesu Predigt von der kommenden *Gottesherrschaft*

Augapfel."

⁶⁷ In Polykarps Brief zu den Philipppern 3,3 beantwortet Polykarp die Frage der Philipper, was denn "Gerechtigkeit" sei, indem er auf den Glauben, den der Apostel Paulus in seiner Lehre und seinen Briefen erklärt und verkündigt hat, hinweist. Er sagt dann über den "Glauben", daß "er (...) unser aller Mutter (ist), dem die Hoffnung folgt und die Liebe zu Gott, Christus und dem Nächsten vorangeht" (vgl. auch Gal 4,26). Die Aussage Polykarps ist deswegen von Bedeutung, weil sie uns auf die paulinische Trias "Glauben, Hoffnung, Liebe" aufmerksam macht. Vgl. auch noch die Verbindung des Doppelgebotes der Liebe mit der "Goldenen Regel" in ConstAp VII 2,1.

⁶⁸ Übersetzung nach HAEUSER, *Philosophen*, 154f. Diese antijüdische Deutung des Nächstenliebegebotes, wie sie in der Kritik von K. HAACKER klar ausgesprochen (vgl. Kap. I), setzte schon früh ein; für die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehung war sie, milde gesagt, verhängnisvoll.

⁶⁹ Auch wenn mit Hilfe der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methoden

und in seinem Aufruf zur *Nachfolge* eingebettet. Es ist ein Zeichen der kommenden Gottesherrschaft, das mit der Nachfolge Christi beginnt, und wird von Christus selber als dem bevollmächtigten Ausleger der Tora gelehrt.

Bei Paulus liegt der Schwerpunkt in dem Zusammenhang zwischen der Heiligung und der Rechtfertigung, und die Liebe derjenigen, die in Christus gerechtfertigt sind, stellt einen Aufruf zur *Heiligung* und damit letztendlich auch zur *Nachahmung* Christi dar, denn die Liebe ist die Erfüllung der Tora.

Sowohl in den Evangelien als auch bei Paulus ist es Christus selber, der mit seiner Liebe ein Zeichen, das Zeichen des Kreuzes, gesetzt hat.⁷⁰

Fragen wir nach den Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen den behandelten antik-jüdischen und ur-christlichen Auslegungen des Gebotes der Nächstenliebe, dann muß zunächst festgestellt werden, daß sich die Deutungen in Texten des hellenistischen Judentums, v.a. in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, und in den synoptischen Evangelien in einem Punkt kaum voneinander unterscheiden, nämlich in der theologischen Begründung der *Imitatio Dei*.

Dennoch gibt es andere wichtige Unterschiede:

- die *explizite* Einbindung des Nächstenliebegebotes in das Doppelgebot der Liebe
- das Gebot der Nächstenliebe als “Summe der Tora“ und die Agape als deren Erfüllung
- und zum Schluß der Zusammenhang zwischen Nächstenliebe und Nachfolge und Nachahmung Christi.

Wir haben es hier mit Kontinuität und Diskontinuität im jüdisch-christlichen Erbe zu tun, d.h. sowohl mit einer Weiterführung der alt-testamentlich-jüdischen Ethik, als auch mit einer Neuinterpretation des Gebotes der Nächstenliebe als christliches *Proprium* schlechthin.

plausibel gemacht werden kann, daß der Ursprung der urchristlichen Auslegung des Nächstenliebegebots, v.a. in den synoptischen Evangelien, bei Paulus und im Jakobusbrief im hellenistischen Judentum gesucht werden soll, stellt sich trotzdem die Frage, was das spezifisch Christliche in der Jesusüberlieferung darstellt; und dies ist m.E. die *Imitatio Christi* und nicht die *Imitatio Dei*.

⁷⁰ Für die christliche (weil neutestamentliche) Ethik ist daher die *Sanctificatio* ohne die *Iustificatio* nicht denkbar.

VII.3. Allgemeine Schlußfolgerungen

Fassen wir unsere Beobachtungen zu den antik-jüdischen und ur-christlichen Auslegungen des Nächstenliebegebotes zusammen, dann ist zunächst festzuhalten, daß nicht alle Texte unter einen Nenner zu bringen waren. Dafür waren sie manchmal zu unterschiedlich und spiegeln nur das vielfältige Judentum und Christentum der Antike wieder. Ansonsten lassen sich schon einige allgemeine Schlüsse ziehen:

1) In der Frage, *wer* denn der Nächste sei, gibt es keine gravierenden Unterschiede zwischen den jüdischen und den christlichen Auslegungen von Lev 19,18b; auch konnte in beiden Traditionen das Gebot der Nächstenliebe als zweites Gebot des Doppelgebotes der Liebe, als die "Summe der Tora" oder die "Goldene Regel", verstanden werden. So spiegelt Paulus in Röm 13,9 und Gal 5,14 die gängige Auslegung seiner Zeit wider, und es steht außer Frage, daß das "Gesetz", zusammengefaßt im Doppelgebot und spezifiziert in den noachitischen Geboten, auch für die Christen aus den Heidenvölkern gilt.

2) Es hat sich ebenfalls gezeigt, daß das alte Paradigma, in dem das Judentum als Kontrastbild zum Christentum dienen soll, zu den Deutungen des Nächstenliebegebots wenig beigetragen hat. Denn es geht nicht darum nachzuweisen, daß der Christ (bzw. der Jude) der bessere Mensch sei, sondern worauf sein Handeln beruht. Der Christ (bzw. der Jude) richtet sein Leben nicht nach dem Gebot der Nächstenliebe, weil er ein guter Mensch sein möchte, sondern weil er an Christus (bzw. an Gott) glaubt. Statt von *Partikularismus* versus *Universalismus* zu sprechen, bietet sich die Unterscheidung in *Imitatio Dei* und *Imitatio Christi* als Alternative an. Denn für Judentum und Christentum gilt gleichermaßen: Gott ist ein Gott der Liebe und ruft uns zur Nachahmung auf.

3) Aufgrund der Anerkennung der Eigenständigkeit des Judentums stellt sich heraus, daß das jüdisch verstandene Gebot der Nächstenliebe in seinem angeblichen Partikularismus keine Vorstufe des christlich verstandenen Nächstenliebegebots darstellt, sondern im Rahmen der jüdischen Theologumena verstanden werden soll: Im Rahmen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk erinnert das Gebot der Nächstenliebe daran (und ermahnt auch, es so wahrzunehmen), daß jeder Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen wurde, und daß daher die Liebe zum Nächsten mit der Liebe zu Gott gleichgestellt werden kann.

4) Nach der christlichen Deutung entstammt das Gebot der Nächstenliebe zwar der hebräischen Bibel, ist aber als Gebot Christi

umgedeutet worden⁷¹ und gilt für jeden, der in den "Bund" mit Christus eingetreten ist. Darin unterscheidet es sich von dem jüdisch verstandenen Gebot der Nächstenliebe, d.h. nicht daß der Christ mehr als der Jude lieben würde, sondern daß der Jude von seinem Bund mit Gott und der Christ von seinem Bund mit Christus her liebt.

5) Das Judentum als Frage an die Kirche⁷² ermahnt uns immer wieder, daran zu denken, daß das Gebot der Nächstenliebe der Tora entstammt und nur auf diesem Hintergrund verstanden werden kann, daß es ohne den Bund mit Gott ins Leere geht, und daß unser Bund mit Christus auf dem Bund zwischen Gott und seinem Volk gründet bzw. daraus erwachsen ist.

Wenn wir uns zum Schluß jetzt K.H. MISKOTTE zuwenden, sehen wir, daß das christlich verstandene Gebot der Nächstenliebe nichts anderes ist als der Aufruf zur *Heiligung des Lebens in Christus*, und zwar nicht im *Kontrast*, sondern *analog* zu dem jüdisch verstandenen Nächstenliebegebot (nach Lev 19,18b). Im Alten Testament als Teil des Heiligkeitgesetzes Lev 17–26 im Rahmen des Bundes zwischen Gott und Israel, im Neuen Testament als Aufruf zur Heiligung in dem Bund zwischen Christus und dem dazugewonnenen Volk.⁷³

So lassen sich m.E. (trotz der für die Reformation entscheidenden *Einheit* zwischen dem Alten und dem Neuen Testament) nicht nur eine Kontinuität, sondern auch eine Diskontinuität feststellen, ohne daß dabei das Judentum als (Vorstufe des oder) Kontrastbild zum Christentum herangezogen werden müßte.⁷⁴

Die Kontinuität bzw. die *Übereinstimmungen* gründen darauf, daß wir das Alte und das Neue Testament als *ein* Buch, als ein und dieselbe Offenbarung Gottes lesen.⁷⁵

Die Diskontinuität bzw. die *Unterschiede* beruhen darauf, daß wir die ganze Schrift nur durch die Brille des Neuen Testamentes und der Offenbarung Jesu Christi verstehen können.⁷⁶

⁷¹ Vgl. v.a. Joh 13,34f. und dazu DIETZFELBINGER, "Aspekte", in: CANCIK; LICHTENBERGER; SCHÄFER, *Geschichte* III, 203ff., v.a. 209ff.

⁷² Vgl. Kap. I.

⁷³ Das hinzugewonnene Volk der Christen steht zwar ebenfalls in dieser biblischen Tradition, aber mit dem Unterschied, daß diejenigen, die in Christus sind, durch seinen Tod und seine Auferstehung gerechtfertigt wurden. Aus christlicher Sicht kommt somit die *Sanctificatio* nach der *Justificatio*.

⁷⁴ Vgl. Kap. I.

⁷⁵ Die Kontinuität gründet auf einer gewissen *Analogie* zwischen beiden Glaubensweisen, die mit den Begriffen *Imitatio Dei* und *Imitatio Christi* nur ungenügend zum Ausdruck gebracht werden kann.

⁷⁶ Die Diskontinuität basiert auf der biblischen Hermeneutik, die besagt, daß *Christus die Mitte der ganzen Schrift* ist.

Was nun dieses paradoxe Verhältnis zwischen *Kontinuität* und *Diskontinuität* im Blick auf den Nächsten betrifft, bringt K.H. MISKOTTE zum Ausdruck:

“Wie wir Gottes Allgegenwart von seiner besonderen Präsenz aus verstehen müssen [...]”⁷⁷ – so können wir die allgemeinen Methoden zu wirklichem Verstehen des Nächsten nur aus dem Hören des Wortes lernen, nur aus der Offenheit für diesen göttlichen Nächsten, für die Majestät, die uns in seiner Offenbarung, in der Menschwerdung zum Nächsten geworden ist.“⁷⁸

VII.4. Bibliographie

- BARTH, K., *Die kirchliche Dogmatik* IV/2, 3. Aufl. Zürich 1978
 BECKER, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III.1), Gütersloh 1974
 BECKER, J., *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGAJU 8), Leiden 1970
 BERGER, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I: Markus und Parallelen* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972
 BERGER, K., *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II.3), Gütersloh 1981
 BETZ, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (BHT 37), Tübingen 1967
 BIETENHARD, H., *Der Tosephta-Traktat Soṭa* (Judaica et Christiana 9), Bern-Frankfurt/M-New York 1986
 BIETENHARD, H., *Sifre Deuteronomium* (Judaica et Christiana 8), Bern-Frankfurt/M-Nancy-New York 1984
 BORNKAMM, G., “Das Doppelgebot der Liebe“, in: *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zum siebzigsten Geburtstag* (BZNW 21), 1954, 2. Aufl. 1957, 85–93
 BURCHARD, CHR., “Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung“, in: LOHSE, E., U.A. (Hrsg.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, 39–62

⁷⁷ Weiter heißt es hier: “Wie wir uns bei Gottes Allmacht nur von der besonderen Heilsmacht des Namens aus etwas denken können, wie wir den Begriff ‘Reich’ nicht anders auf ‘entdämonisierte’ Weise handhaben können, als indem wir Gottes Reich als die Herrschaft dieses bestimmten, sich selbst bestimmenden Gottes voraussetzen.“

⁷⁸ MISKOTTE, *Götter*, 154.

- BURCHARD, CHR., "Das Nächstenliebegebot. Dekalog und Gesetz in Jak 2,8–11", in: BLUM, E.; U.A. (Hrsg.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff)*, Neukirchen 1990, 517–533
- CRÜSEMAN, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992
- DIHLE, A., *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962
- DIETZFELBINGER, CHR., "Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium", in: CANCIK, H.; LICHTENBERGER, H.; SCHÄFER, P. (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion (FS Martin Hengel)*, Tübingen 1996, III, 203–218
- EBERSOHN, M., *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (MThSt 37)*, Marburg 1993
- FINKELSTEIN, L., *Sifra on Leviticus I-V*, New York 1983–1991
- FLUSSER, D., "A Rabbinic Parallel to the Sermon on the Mount", in: FLUSSER, D., *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 494–508
- FULLER, R., "Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu", in: STRECKER, G. (Hrsg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann)*, Tübingen 1975, 317–329
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962
- GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium II: Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HTK I.1.2)*, Freiburg, usw. 1988
- HAACKER, K., "Feindesliebe kontra Nächstenliebe? Bemerkungen zu einer verbreiteten Gegenüberstellung von Christentum und Judentum", in: MATHEUS, F. (Hrsg.), *'Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde'. Dieter Vetter zum 60. Geburtstag (SFGRJ 1)*, Duisburg 1992, 47–51
- HAEUSER, PH., *Des Heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon*, Kempten 1917
- HARRELSON, W., "Patient Love in the Testament of Joseph", in: NIKELSBURG, G.W.E., *Studies on the Testament of Joseph (SBL Septuagint and Cognate Studies 5)*, Missoula 1975, 29–35
- HENGEL, M., *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34)*, Berlin 1968
- HOFIUS, O., "Nächstenliebe und Feindesliebe. Erwägungen zu Mt 5,43", in: DEGENHARDT, J.J. (Hrsg.), *Die Freude an Gott – Unsere Kraft (FS O.B. Knoch)*, Stuttgart 1991, 102–109

- JONGE, M. DE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG 1), Leiden 1978
- JONGE, M. DE, "The Testaments of the Twelve Patriarchs. Central Problems and Essential Viewpoints", in: *ANRW* II.20.1, Berlin-New York 1986, 359–420
- KOSMALA, H., *Nachfolge und Nachahmung Gottes II. Im jüdischen Denken*, in: *ASTI* III (1964), 65–110
- LINDEMANN, A.; PAULSEN, H. (Hrsg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/ K. Bihlmeyer und M. Whittaker*, Tübingen 1992
- LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*, 4. Aufl. Darmstadt 1986
- MAIER, J., *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer* III, München 1996
- MALAMAT, A., "'You Shall Love Your Neighbor As Yourself'. A Case of Misinterpretation?", in: BLUM, E. u.a. (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff)*, Neukirchen-Vluyn 1990, 111–117
- MATHYS, H.-P., *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)* (OBO 71), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1986
- MEISNER, N.H., *Aristeasbrief* (JSHRZ II.1), Gütersloh 1973
- MCNAMARA, M., *The Aramaic Bible 3: Targum Neofiti 1: Leviticus*, Edinburgh 1994
- MISKOTTE, K.H., *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, 3. Aufl. München 1966
- NIEBUHR, K.-W., *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT 2.28), Tübingen 1987
- NISSEN, A., *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15), Tübingen 1974
- OEGEMA, G.S., "Das Gebot der Nächstenliebe im lukanischen Doppelwerk", in: VERHEYDEN, J., *The Unity Luke-Acts* (BETHL), Leuven 1999 (im Druck)
- OEGEMA, G.S., "Who is Your Neighbor in First Century Palestine? A History of the Interpretation of Leviticus 19:18b, 'You shall love your neighbor like yourself' in Jewish and Christian Writings between 1 and 150 of the Common Era", Vortrag gehalten für die SBL Int. Meeting in Amsterdam 14.–16.8.1985 (Maschinenschrift)
- OEGEMA, G.S., "Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit", in: AVEMARIE, F.; LICHTENBERGER, H. (Hrsg.), *Bund und Tora. Zur*

- theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996, 229–261
- PESCH, R., *Das Markusevangelium II: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20* (HTK II.2), Freiburg, usw. 1977
- SAUER, G., *Jesus Sirach (Ben Sira)* (JSHRZ III.5), Gütersloh 1981
- SCHÜRMANN, H., *Das Lukasevangelium II.1: Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54* (HTK III.2/1), Freiburg, usw. 1994
- SLINGERLAND, H.D., “The Nature of *Nomos* (Law) Within the *Testaments of the Twelve Patriarchs*“, in: *JBL* 105.1 (1986), 39–48
- SÖDING, TH., *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA NF 26), Münster 1995
- WINTERMUTE, O.S., “Jubilees (Second Century B.C.). A New Translation and Introduction“, in: *OTP* 2, 35–142
- WISCHMEYER, O., “Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung“, in: *BZ* 30 (1986), 161–187

AUTORENREGISTER

Adler, W.	175-176; 197	Bensly, R.L.	82
Aejmelaeus, L.	170-171	Berger, K.	xv; 36; 147-148; 199; 232; 254; 257
Aicher, G.	96	Berkelbach van der	
Albeck, H.	75; 96	Sprenkel, S.F.H.J.	12
Alexander, P.S.	87; 96	Berkhof, H.	12
Amir, Y.	37; 41	Berkouwer, G.C.	7-8; 11
Aune, D.F.	209	Betz, H.D.	26; 33; 35-36; 41; 43; 46; 60; 62; 83; 95; 112; 115-117; 120; 150; 167; 171; 268
Avemarie, F.	xv; 97-99; 139; 143; 146; 154-155; 159; 169; 217; 253	Betz, O.	101; 139
Baarda, Tj.	xiv; xv; 57; 201; 230; 233; 242	Beumer, J.	14
Baasland, E.	142	Bietenhard, H.	261; 263
Bacher, W.	96	Billerbeck, P.	21; 26; 57; 64; 95; 115; 139; 223; 231
Badenas, R.	223	Bindeman, W.	142; 156
Bandstra, A.J.	218	Black, M.	63; 212
Baneth, E.	96	Blackmann, P.	96
Barnes, G.E.	64	Blenkinsopp, J.	144
Barrett, C.K.	57; 170; 223	Bloch, R.	75
Barth, K.	11-12; 17; 217; 222; 269	Blum, E.	254; 271
Barth, M.	217	Boendermaker, J.P.	xiv
Bauer, U.F.W.	9-17	Bonsirven, J.	57
Bauer, W.	35-36; 39; 41; 74; 114; 142; 184; 220	Boon, R.	20; 58
Baulès, R.	217	Borgen, P.	57; 74; 79
Baumert, N.	171	Bornkamm, G.	169; 171; 230; 265
Baumgarten, J.	44; 218; 227-228; 231	Borse, U.	170
Becker, J.	259-260	Bousset, W.	167; 170; 200
Beer, G.	96	Brecht, M.	20
Beker, J.C.	26; 185	Brederek, E.	63-64
		Breytenbach, C.	171
		Briggs, C.A.	63
		Bring, R.	217; 226-227
		Brown, F.	63

Brox, N.	100	Di Berardino, A.	xvii
Bruce, F.F.	34; 57; 101; 170	Dibelius, M.	77; 110; 142; 144; 156; 159; 160
Brüll, A.	64	Dietzfelbinger, C.	44; 79; 275
Buber, M.	63-73	Dihle, A.	231; 255
Bultmann, R.	1; 7; 9; 16; 33; 44; 89; 117; 167; 169; 211; 217; 225; 231	Dillmann, A.	140
Burchard, C.	34; 265; 271	Dittmar, W.	58
Busch, E.	11	Dochhorn, J.	141
Byrne, B.	60; 115	Doeve, J.W.	58
Callan, T.	60; 113	Donaldson, J.	90
Calvin, J.	9-12; 14; 16-17; 19-21; 23; 144; 222; 230	Doude van Troostwijk, C.	12; 14
Campell, W.S.	230	Drane, J.W.	218
Campenhausen, H. von	58; 90	Driver, S.S.	63
Cancik, H.	275	Démann, P.	217
Charlesworth, J.H.	140	Dugandzic, I.	217
Chester, A.	197; 201; 211; 217	Dunn, J.D.G.	33; 44; 122-123; 217
Chilton, B.D.	144; 157	Dupont-Sommer, A.	110
Classen, C.J.	40; 46; 113	Díez Macho, A.	57; 64-72
Clements,	146	Ebersohn, M.	265
Cohen, S.J.D.	5; 43	Ebertz, M.N.	212
Cohn, L.	74	Eckstein, H.-J.	60
Collins, J.J.	100; 175; 185-186	Ego, B.	159
Colpe, C.	199	Elbogen, I.	106
Colson, F.A.	74; 79; 95	Ellicott, C.A.	114-117
Conzelmann, H.	201; 204	Elliger, K.	65-73; 110; 144- 145
Cosgrove, C.H.	60; 113	Ellis, E.E.	58; 217
Crandfield, C.E.B.	217	Endres, J.C.	147-148
Crüsemann, F.	254	Epstein, I.	140
Danby, H.	96	Ericksen, R.P.	5
Danker, F.W.	167	Feuillet, A.	218
Daube, D.	87; 118	Fiebig, P.	96
Davies, W.D.	57; 60; 94; 115- 116; 144; 157; 197; 217; 225; 231; 239	Fiedler, M.J.	58
De Lorenzi, L.	231	Field, F.	69
Delitzsch, F.	145	Finkelstein, L.	263
Delling, G.	40; 217; 223	Fitzmyer, J.A.	57
Denis, A.-M.	140	Flusser, D.	264
Deurloo, K.	12; 14	Flückiger, F.	217
		Forestell, J.T.	57
		Frankemölle, H.	142-144; 156; 160
		Freedman, H.	75
		Frenschkowski, M.	175-176

- | | | |
|---------------------|--------------------|--------------------|
| Frey, J. | 53; 139 | 59; 139; 142; 150; |
| Friedmann, M. | 98 | 178; 197; 205; |
| Friedrich, G. | 172 | 212; 218; 220; 268 |
| Fuller, R.H. | 265 | Himmelfarb, M. |
| Furnisch, V.P. | 2; 26; 167; 170; | 182 |
| | 185; 218; 232 | Hoffmann, D. |
| | | 153 |
| García Martínez, F. | 70 | Hofius, O. |
| Georgi, D. | 149-150; 171-172 | 22; 109; 123; 204; |
| Gerhardsson, B. | 57 | 207; 209; 219; |
| Gesenius, W. | 63-67; 142; 145 | 222; 228-229; |
| Ginzberg, L. | 140 | 231; 268 |
| Ginzburger, M. | 64-72 | Holleman, J. |
| Gnilka, J. | 268 | 201-202; 210 |
| Goodspeed, E.J. | 90 | Holtz, T. |
| Goppelt, L. | 105; 211 | 198 |
| Grass, H. | 201 | Holtzmann, O. |
| Grässer, E. | 217; 231 | 96 |
| Gruenwald, I. | 182 | Hämmerle, M. |
| Grözingen, K.E. | 101 | xv; 139; 253 |
| Gunther, J.J. | 210 | Horovitz, H.A. |
| Haacker, K. | 22; 272 | 85 |
| Habicht, Ch. | 45 | Horovitz, H.S. |
| Haeuser, Ph. | 90; 105; 106; 272 | 153 |
| Hahnemann, G.M. | 223 | Houtman, C. |
| Hall, R.G. | 36 | 181 |
| Hallewy, E.E. | 75 | Howard, G.E. |
| Halperin, D. | 181; 187 | 217 |
| Harnack, A. von | 59 | Hyldahl, N. |
| Harrelson, W. | 259 | 170-171 |
| Harrington, D.J. | 79-80 | Hübner, H. |
| Hartman, D. | 200 | 33; 40; 218; 231 |
| Hausrath, A. | 169 | James, M.R. |
| Hays, R.B. | 60 | 79; 150 |
| Headlam, A.C. | 224 | Janssen, E. |
| Heckel, U. | 170-171; 181; 197; | 152-153 |
| | 205; 220 | Janssens, Y. |
| Hegermann, H. | 157 | 107 |
| Heinemann, I. | 74 | Japhet, S. |
| Heiniger, B. | 172; 176; 178-179; | 145 |
| | 181-182; 183; 185 | Jastrow, M. |
| Heinisch, P. | 90 | 70; 145; 187 |
| Hengel, M. | xiii; 1-3; 18; 34- | Jenks, G.C. |
| | 36; 38; 42-43; 57- | 200 |
| | | Jeremias, G. |
| | | 110 |
| | | Jeremias, J. |
| | | 36 |
| | | Johnson, E.E. |
| | | 185 |
| | | Johnson, L.T. |
| | | 232 |
| | | Jonge, M. de |
| | | 259 |
| | | Jongeling, B. |
| | | 66 |
| | | Jülicher, A. |
| | | 170 |
| | | Jüngel, E. |
| | | 217; 224 |
| | | Kaiser, O. |
| | | 144-146 |
| | | Kautzsch, E. |
| | | 63 |
| | | Kearns, R. |
| | | 203 |
| | | Kennedy, G.A. |
| | | 40 |
| | | Kertelge, K. |
| | | 38; 44 |
| | | Kimchi, D. |
| | | 20-21 |
| | | Kisch, G. |
| | | 79-80 |
| | | Klappert, B. |
| | | 15-17 |
| | | Klauck, H.-J. |
| | | 167; 169; 178 |
| | | Klausner, J. |
| | | 26 |

- | | | | |
|--------------------------|--|----------------------|---------------------------------------|
| Klein, G. | 123 | Lull, D. | 115 |
| Koch, D.-A. | 18-19; 59-60; 62;
73; 118; 119; 121-
123 | Luther, M. | 5; 10; 14-15; 19-
20; 23; 144; 230 |
| Kosch, D. | 231 | Luz, U. | 198; 217; 226; 231 |
| Koschel, A. | 5 | Lyonnet, S. | 59 |
| Käsemann, E. | 8-9; 16; 44; 171;
185; 217; 224; 231 | Lyons, G. | 46 |
| Kosmala, H. | 264 | Löhr, H. | 59 |
| Kraft, R.A. | 5; 74; 89 | Lüdemann, G. | 36 |
| Kraus, H.-J. | 10-11; 19-20; 23;
217; 230 | Lührmann, D. | 33 |
| Kreitzer, L.J. | 202-203 | Mach, M. | 179; 182 |
| Kremers, H. | 57 | Mack, B.L. | 74; 212 |
| Krzok, M. | xv | Maier, J. | 70; 110; 258 |
| Kuhn, H.-W. | 101; 102 | Malamat, A. | 254 |
| Kuhn, K.G. | 153 | Mann, J. | 141; 159 |
| Kuss, O. | 224 | Marquardt, F.-W. | 12 |
| Köster, H. | 197-200; 219 | Martin, R.P. | 167; 170 |
| Kümmel, W.G. | 170 | Matheus, F. | 22 |
| Lake, K. | 77; 89; 110 | Mathys, H.-P. | 254 |
| Lampe, G.W. | 74 | Maurer, Ch. | 220 |
| Lang, F. | 167; 169 | Mayer, G. | 74 |
| Lange, A. | 139 | McNamara, M. | 57; 261 |
| Lautenschlager, M. | 156 | Meisner, N.H. | 255-256 |
| Lauterbach, J.Z. | 85 | Menoud, Ph.H. | 40 |
| Le Déaut, R. | 57 | Merkel, H. | 201 |
| Lechner-Schmidt, W. | 140 | Metzger, B.M. | 59; 82 |
| Leene, H. | 144 | Meyer, P.W. | 217 |
| Lenski, R.C.H. | 89 | Michel, O. | 18; 59; 139; 217;
222; 224 |
| Lichtenberger, H. | xv; xvii; 53; 143;
146; 159; 169;
205; 217; 221;
223; 229; 231; 275 | Mirkin, M.A. | 75 |
| Lieberman, S. | 57 | Miskotte, H.H. | xv; 253 |
| Lietaert Peerbolte, L.J. | 200 | Miskotte, K.H. | 12-14; 17-18; 20;
276 |
| Lietzmann, H. | 167; 170 | Mittmann-Richert, U. | 139 |
| Lincoln, A.T. | 186 | Moessner, D. | xv |
| Lindars, B. | 59 | Moore, A.L. | 198 |
| Lindemann, A. | 58; 77; 89 | Murray-Jones, C.R.A. | 182; 184-187 |
| Lohse, E. | 110; 149; 258 | Mulder, M.J. | 58 |
| Longenecker, R.N. | 77 | Murphy, R.E. | 74 |
| Lowery, D.K. | 230 | Murphy-O'Connor, J. | 167; 171 |
| | | Mussner, F. | 33; 35; 40; 42;
142; 157; 160 |
| | | Müller, H. | 59 |
| | | Müller, U.B. | 167 |

Neef, H.-D.	146	Roberts, A.	90
Neuser, W.	20	Robinson, J.M.	107
Neusner, J.	5; 57; 85-86; 96; 115	Rollinson, P.	79
Newman, B.M.	81	Rosenzweig, F.	63-73
Nickelburg, G.W.E.	5; 74; 146; 259	Rubinkiewicz, R.	151-152
Niebuhr, K.-W.	33; 36; 38; 41; 46; 259; 261	Ruler, A.A. van	59
Nijenhuis, W.	10; 11	Safrai, S.	220
Nissen, A.	22; 231	Sanday, W.	223
Noormann, R.	241	Sanders, E.P.	5; 57-58; 115; 122; 152; 187; 217
Nygren, A.	223	Sanders, J.A.	217
Oberman, H.A.	5; 7-8; 11	Sandmel, S.	57; 58; 212
Oegema, G.S.	1; 26; 41-42; 46; 52; 104; 143; 167; 171; 175-176; 182; 185-186; 197; 199- 200; 202-203; 206; 209-210; 231; 237; 239; 244; 253; 270	Sauer, G.	257
Oepke, A.	33; 34	Schade, H.-H.	197-198; 217
Ogg, G.	34	Schäfer, P.	xiv; 186-187; 218; 224; 237-238; 275
Pagels, E.	58	Schippers, R.	8
Patte, D.	60; 75; 82; 110; 115-116	Schlatter, A.	33; 142; 159; 229
Paulsen, H.	77; 89	Schlier, H.	217
Pellicanus	20	Schmidt, P.	139
Pesch, R.	264; 266	Schmithals, W.	58; 222
Petersen, W.L.	201	Schmoller, A.	36
Peterson, E.	142	Schneemelcher, W.	140; 183; 223
Philonenko, M.	151	Schnelle, U.	33-34; 167; 170- 171; 173; 184; 198-199; 204; 217
Philonenko-Sayar, B.	151	Schoeps, H.-J.	57; 60; 114; 185; 218; 224; 226
Prigent, P.	90	Scholem, G.	187
Rabin, I.A.	85	Schoon-Janssen, J.	45
Räsänen, H.	58; 122; 217; 220; 228; 231	Schreckenberger, H.	90
Rahlf, A.	64	Schreiner, J.	82
Refoulé, F.	230	Schwarz, D.R.	242
Rengstorff, K.H.	96; 104	Schweitzer, A.	185
Rese, M.	217; 229; 244	Schwemer, A.-M.	3; 18; 34; 36; 58; 218
Reuchlin, J.	20	Schwertner, S.M.	xvii
Riesner, R.	1; 34; 178	Schützzeichel, H.	20
Rissi, M.	171	Scott, J.M.	187
		Segal, A.F.	57; 144; 185
		Semler, J.S.	169
		Sevenster, J.N.	7
		Sharp, J.	74

Shotwell, W.A.	90	Veijola, T.	144
Siebert, F.	231	Venema, R.	12; 14
Siegfried, C.	74	Verhoef, E.	33; 59-62; 65; 76; 114; 116
Simon, M.	75	Vermes, G.	57; 101
Slingerland, H.D.	259	Vetter, D.	22
Smith, M.	232	Violet, B.	82
Snyder, G.	100	Von der Osten-Sacken, P.	218
Sperber, A.	63-73	Vos, J.S.	60; 118; 120; 123; 220; 230; 243
Stegeman, D.	12; 14	Vouga, F.	123
Stemberger, G.	75; 85; 87; 96-98	Wacholder, B.Z.	141
Stenger, W.	36	Walter, N.	243
Sterling, G.E.	45	Wendland, H.D.	167
Stern, J.B.	232	Wendland, P.	74
Strack, H.L.	siehe Billerbeck, P.	Wettstein, J.	33
Strecker, G.	xiii; 3; 34; 172	Wevers, J.W.	64
Strobel, A.	110-112	Whittaker, M.	100
Stuhlmacher, P.	4; 5; 7; 9; 23; 88; 111; 204; 143; 156; 206-208; 217; 219; 223; 225; 227-228; 229; 231	Wiefel, W.	44; 210
Suhl, A.	33; 59	Wilckens, U.	43; 123; 204; 206- 208
Sumney	171-172	Wilcox, M.	107
Sundberg, A.C.	59	Wiles, M.F.	58; 218
Swetnam, J.	157	Windisch, H.	167; 170
Söding, Th.	270-271	Winter, J.	85; 98
Süss, R.	12	Wintermute, O.S.	257
Theodor, J.	75	Wischmeyer, O.	269
Thieme, K.	58	Wolff, Chr.	167; 170
Tomson, P.J.	234; 241	Worgul, G.S.	218
Trilling, W.	199-200	Wünsche, A.	75; 85; 154
Turner, J.D.	107	Yadin, Y.	70; 101
Uhlemann, F.	63-67	Yalon, H.	96
Ulonska, H.	59	Yarbro Collins, A.	100
Urbach, E.E.	75	Zeilinger, F.	167
Van der Minde, H.-J.	217	Zeller, D.	217; 220
Van der Sluis, D.J.	106	Zuckerman, M.S.	96
Van der Steen, F.	xv	Zur Mühlen, K.-H.	5-6
Van Loopik, M.	106		
Van Unnik, W.C.	2; 36		
VanderKam, J.C.	147; 175-176; 197		
Veen, W.	12		

STELLENREGISTER

			118-119; 141; 143; 147-148; 150-152; 154-161
	I. Hebräische Bibel	15,7-20	146
		15,9-11	151
		15,13-14	156
<i>Genesis</i>		15,17	151
		17,5	90; 156
1	238	17,7	82
1,26f.	104	17,8	80; 82; 84
1,27	263	17,8a	66; 79; 81-82
3,21	264	18,1	264
5,1	232	18,17	150
8,19	64	18,18	61; 63; 65; 66; 76; 91; 114
10,5.18	64		
11,10	84	18,22f.	103
12-13	66	18,24ff.	75
12,1	156	19,17	153
12,1ff.	83; 150-151	19,21	153
12,1-3	77-78	21,33	84
12,1-17,27	141	22	144; 157; 161
12,2-3	91	22,1ff.	156; 159-161
12,3	83; 108; 114; 118; 156	22,1-14	89; 143
12,3b	59; 61; 63-66; 74- 78; 115	22,1-19	157
		22,8	63
13,14-16	77	22,12	155
13,15	80	22,17-18	91
13,15b	63; 66; 76; 79-82	22,18	61; 76-77; 156; 158
14,19	91		
15	119; 148	23,1ff.	147
15,1ff.	141; 154	24,1	91
15,5-6	77	24,7	80; 82
15,6	59; 60; 67-68; 77; 83-94; 108; 114;	24,7b	66; 81
		25,11	264
		25,21-23	90
		26,4	64

26,5	85	22,32	97-98
26,12	84	25,36	261; 263
28,14	63		
32,25.31	84		
39,12	85	<i>Numeri</i>	
47,7	75		
48,9	90	6,26	153
		7,15-16	99
		12,7	84
<i>Exodus</i>		14,20	75
		15,41	154
2,13	264	17,28	84
3,6	155	21,1-9	105
4,31	85	21,28	84
12,1-23,19	85		
14,3	86-87		
15,1	86	<i>Deuteronomium</i>	
17,8-16	105		
22,1	97	6,4	264
24,18	90	6,5	264; 266-267
27,9	84	9,10.12	90
31,12	90	12,23	96
31,12-17	85	13,4	264
32,7	90	18,15.19	77
35,1-3	85	21,22f.	102
		21,23b	59; 62; 70; 100- 109; 117-118; 121; 125
<i>Leviticus</i>		27,26	59; 61; 62; 63; 71; 100; 108-109; 114; 116-118; 121; 123
17-26	254; 275		
18,1-5	95		
18,3	262	28,58	62
18,5	59; 62; 68; 95-101; 108; 114; 116; 118; 121; 123; 232; 242; 266-267	28,65-66	102
		30,1-20	230
		30,10	62
18,29	96	30,11-14	62; 242
19,1-20,27	262	32,16-23	92
19,2	268	32,28	239
19,12	262	32,30	239
19,17-18	232; 261; 263	32,45	208
19,18(b)	89; 142; 156; 231; 232; 253-275	33,13-17	105
		34,6	264

		50,4-9	145
<i>Josua</i>		52,7	242
		52,13-53,12	145
2	160	52,15	35
		53,1	242
		53,11	158
<i>2. Samuel</i>		59,20	207
		62,12	92
7,19	98	64,3	35
		65,1	92
<i>1. König</i>			
		<i>Jeremia</i>	
19,10.18	207		
		3,4.19	78
		9,22-23	174
<i>Jesaja</i>		31,31-34	17; 230
		31,33	207
1	78		
8,14	240		
11,4	200	<i>Hesekiel</i>	
11,10	208-209		
26,2	98	33,11	78
27,9	208	38-39	238
28,16	206; 240; 242		
29,10	207		
29,14	104	<i>Joel</i>	
40,13	208		
40,27-41,16	141	3,5	242
41,1-2	90		
41,1-7	144		
41,2ff.	141	<i>Habakuk</i>	
41,8	77; 89; 140-141; 144-149; 151; 153-155; 159; 161	2,3	111-112
		2,3-4	111
41,8-9	145	2,4	59; 62; 73; 100;
41,8-10	144		110-112; 114; 116;
41,8-13	144; 154		118; 120-121; 123
42,1-9	145	2,5f.	110
42,6.7	90	3,14-15	85
44,6	90		
49,1	189		
49,1-6	145		

Sacharja

		7,8-9	98
2,11	92		
8,16	264		

*Ecclesiastes**Psalmen*

		5,5-6	187
--	--	-------	-----

8,7 201-202

19,5 242

22,5-6 206

32,6 200

33,1 98

68,19 197

69,23-24 207

94,11 197

105,42-43 85

110 104

110,1 201-202

114,3 86

116,15 187

117,1 208

118,20 98

119,100 75-76

125,4 98

136,13 85

Esther

2,22 75-76

Daniel

1 87

2,17 87

3,1-30 142; 146

7,9-28 104

12,1-3 202

2. Chronik

20,5-19 145

20,7 89; 140-142; 145-

146; 149

29,7 146

Hiob

5,13 197

41,3 208

II. Septuaginta

Proverbia

8,21 153

8,30 238

16,4 97

25,16 187

Exodus

Ex 33,11 (LXX) 141; 147

Jesaja

41,8 (LXX) 142

49,1 (LXX) 43

Canticum

		7,2	42
		8,1	36
<i>Hosea</i>		14,38	36
6,6 (LXX)	265		
		<i>3. Makkabäer</i>	
<i>Maleachi</i>		1,23	42
Mal 1,2 (LXX)	141		
		<i>4. Makkabäer</i>	
<i>Psalmen</i>		4,26	36
		11,4	40
31,1 (LXX)	88	16,16	42
		16,25	148
<i>2. Chronik</i>			
		<i>Sapientia</i>	
20,7 (LXX)	142; 146	1-5	149
		3,9	95; 139
<i>Tobit</i>		6-9	149
		7,27	89; 140-142; 149-151; 160
4,14	36	10-19	149
4,15	143; 231; 256		
4,15.19	263		
4,19	256		
		<i>Jesus Sirach</i>	
<i>1. Makkabäer</i>		8,9	42
		7,21	257
2,52	95; 139; 148, 157; 159-160	13,15	258
2,59	95; 139	25,11	95; 139
14,41	236	31,15	257
		35,24	95; 139
		44,19-21	95; 139
<i>2. Makkabäer</i>			
		<i>Zusätze zu Daniel</i>	
2,19-23	44; 45	3,34-36 (LXX)	140-142; 146
2,21	36; 44; 45		
6,23	36		

		12,11	140
III. Qumran-Schriften		16,6	140
<i>Genesis Apokryphon</i>		<i>Tempelrolle</i>	
1QGenApokr XXI,8	66	11Q19 64,6-13	102
		11Q19 64,12	70; 101-102
<i>Pesher zu Habakuk</i>		IV. Philo und Josephus	
1QpHab VII:16	110; 112	<i>Philo</i>	
1QpHab VIII:1-3	110	De Abr XLV	60; 150
<i>Pesher zu Nahum</i>		De Congr XVI	62
4Q169pNah 3-4 I 4-9	101-102	De Congr XVI § 86	95
<i>Fragmente der Psalmen Josuas</i>		De Migr VIII §§ 39f.	83; 151
4Q378	140	De Migr IX	60; 83-84; 93; 151
4Q379	140	De Migr IX §§ 43-44.46	83
<i>Fragmente</i>		De Migr IX § 44	150-151
4QEn e	181	De Migr IX §§ 44-45	140; 150
4QEnastr b	181	De Migr IX §§ 44ff.	89
5Q22	140	De Migr IX § 45	151
<i>Damaskusschrift (CD)</i>		De Migr IX §§ 46ff.	83; 151
3,1-4	140; 148	De Migr XXI §§ 118-123	74-75
3,2	140	De Mut XXXV	60; 150
6,2	258	De Mut XXXV § 186-192	84
6,2-3	258	De Post VIII	102
6,5	258	De Post IX	103
6,20-7,1	258	De Sobr XI §§ 55-56	150
6,20ff.	263	De Sobr XI § 56	140; 150
		In Flacc 54	40
		Leg III:viii	150
		Leg III:lxixi	60; 83; 150
		Leg III:lxixi §§ 228-229	83-84
		Quaest in Gen III § 45	79
		Quis Rerum XVIII	60; 150
		Quis Rerum XVIII §§ 90-93	84

Spec Leg I § 345 228

Baruchapokalypse (gr)

Josephus 10,15. 181-182

Ant XIII §§ 297.408 42

Ant X § 51 42

Ant XIX § 349 42

Bell IV § 298 42

Vita 10-12 43

4. *Esra*

3,15 82

5,41f. 199

5,55 226

13,16-24 199

V. Pseudepigraphen

1. *Henoeh(äth)*

Abrahamapokalypse

60,6 95; 139

1-8 151

8f. 148

9-13 151

9,5 151

9,6 141; 151-152; 160

10,6 140-141; 151-152;

160

2. *Henoeh(slav)*

8,1 181

17,1 182

31,2 181-182

42,3 181-182

52,9 42

Leben Adams und Evas

65,10 181

66,8 181

25,3 181

3. *Henoeh(gr)*

Aristeasbrief

32,3 181

§§ 139f.234 95; 139

§ 207 143; 231; 255-256;

263

Jubiläen

7,20 257

11 151

11,16 95

11,16ff. 139

14 148

17,17 148

Baruchapokalypse (syr)

15,4 226

57,2 95; 139

18	148
19,7	147
19,8-9	147
19,9	140; 147-148; 159
20,2	257
23,20	95
24,11	95
30,20-21	147; 149
30,20-21 (äth)	141
36	257
36,4	257; 263

Testamente der XII Patriarchen

TestBen 4,3	260
TestDan 5 ,3	143; 232; 260
TestIss 5,2	143; 232; 259
TestIss 5-6	185
TestIss 7,6	259
TestLevi 3,8	182
TestSeb 5,1	232; 260
TestSim 4,6	259-260

Liber Antiquitatum Biblicarum (Pseudo-Philo)

VI. Neues Testament

VI:11ff.	148
VIII:3	79; 81
XXIII	80
XXIII:5	80-81
XXIII:6-8	81
XXXII:1-4	148

Mosesapokalypse

37,5	181-182
40,1	181

Sibyllinen

2,334-338	182
-----------	-----

Matthäus

1,1.2.17	155
5,43	21; 232; 260; 268
5,43-47	22
5,43ff.	268
5,48	268
7,12	143; 231; 256
8,11	155
11,12	179
12,19	179
13,19	179
19,16-22	232; 268
19,19	266; 268
22,32	155
22,34-40	143; 232; 265; 267

*Markus**Testament Abrahams*

1,1	141; 152
2,2	140-141; 152
8,2	140-141; 152
10-15	185
13,1	152
13,6	152

1,14-15	264
1,15	266
2,1-3,6	266
5,42	184
7,3-5	42
11-13	265
12,26	155

12,28-34	143; 232; 264; 266	<i>Apostelgeschichte</i>	
12,29-31	264		
13	107; 200	1,13	42
13,1ff.	210	2,5.9ff.14.22.29	77
		2,22	77
<i>Lukas</i>		3,3.13.25	156
		3,10	184
1,21	173	3,12.25	77
1,22	173	3,12-26	77
1,55	82	3,17-21	77
1,55.73	156	3,22-26	77
1,46-55	82	3,25	61; 76-77
2,7-11	82	3,26	77
2,4	76	5,30	102
2,32	173	6,1	95; 139
3,8	156	7,1-53	82
3,34	155	7,2-53	95; 139
4,16-19	141	7,2-8	82
5,26	184	7,2ff.	156
6,15	42	7,5	82
6,32-35	266-267	7,17	156
10,25-37	143; 232; 265-266	7,58	2
10,28	267	8,39	179
10,37	267	9,1f.	2; 178
13,16	156	9,3-9	173; 178
13,28	155	9,16	178
16,22-25.29-30	155	9,21	40
19,9	156	9,24-25	174; 178
20,37	155	9,26-30	184
23,43	181	9,29	95; 139
24,23	173	10,10	184
		10,39	102
<i>Johannes</i>		11,5	184
		11,20	95; 139
6,15	179	13,15	141
8,33.37.39	156	13,26	156
8,52-53.56-58	156	15,1ff.	173
8,56-58	158	15,5	233
10,12.28.29	179	16,10-17	183
13,34f.	275	16,37	2
		18,1-17	170
		18,9-10	173
		20,5-15	183

21,1-18	183	3,21ff.	235
21,20	42	3,22.24-26	88
21,39	2	3,22ff.	220
22	184	3,23	88
22,1-16	178	3,29-30	88; 220
22,1-16	184	3,31	220
22,1-16.17-22	173	4	119
22,1ff.	178	4,1ff.	157-158
22,3	2; 40	4,1-5	88
22,14-18.21	184	4,1.16	156
22,17	184	4,1-12	88
22,17-22	178	4,1-16	156
22,17ff.	184	4,1-25	119
22,28	2	4,2.3.9	155
23,10	179	4,3	60
26,12-19	173; 178	4,3.9	88; 93
26,18	178	4,6-8	88
26,19	173	4,9-12	88
27,1-28,16	183	4,11-12	88; 157
		4,13	148
		4,13-15	220
<i>Römer</i>		4,14-18.19-22	88
		4,16	156
1,1-4	197	4,16-25	157
1,3f.	208	4,17-25	93
1,15	111	4,23-25	88
1,16-17	111	4,24-25	157
1,17	5; 111-112	5-8	11; 204
1,18	168; 177; 230	5,1-5	197; 20
2,1-3,8	88	5,1-11	204-205
2,5	167; 173	5,3-5	205
2,12-29	220	5,5	176
2,14-16	220	5,12ff.	211
2,17-18	220	5,12-21	205
2,17-24	220	5,14	205
2,18	220	5,19	158
2,19-20	220	5,20	205; 220
3,9	88	6	205
3,10-20	88	6,14	220
3,19	220	7	205; 217; 221
3,20	220; 231	7,1ff.	221
3,21	177; 220; 228	7,4	221
3,21-22.24-31	88	7,11	221

7,12	221	10,6	168
7,13	40; 221	10,6ff.	242
7,14.22	221	10,7-17	240
7,22	221	10,8.17.18	168
7,23	221	10,9.11	230
7,24	221	10,14	35
7,25-8,7	221	10,14.18	168
8	205	11	197; 204; 242
8,3-4	211	11,1	156
8,8-11	176	11,1-10	207; 242
8,15.23.26-27	176	11,1f.	1
8,19	167; 173	11,7-8	176
8,24	177	11,11	209
8,25	206	11,11-16	207; 242
8,32	157-158	11,17-24	207
8,35ff.	208	11,25-27	177
9-11	11; 204; 207; 217; 222; 228; 231	11,25-32	207
9,3	40	11,26-27	207
9,7	156	11,33-36	208
9,13	141	12,1	173
9,30	240	13,8.10	220; 222
9,30-33	228; 239	13,9	143; 233-234; 269; 274
9,30-10,21	219	13,10	231; 269
9,31	221	13,12	41; 42
9,31-32	240	13,16	155
9,31ff.	224	14,17	176
9,32	222	15,2	270
9,33	206; 240	15,4	206
10,1	235; 239	15,8	208
10,1ff.	235	15,8-13	197; 204; 208-209
10,1-4	224; 236; 239	15,9-11	208
10,1-21	230	15,12	208
10,2	235; 239	15,20-21	35
10,2-3	235-236; 240	15,21	168
10,3	235; 239	15,28	171
10,4	27; 42; 123; 217- 244; 253; 270	16,25	167; 173
10,5	62; 242		
10,5ff.	224; 242	<i>1. Korinther</i>	
10,5-6	239		
10,5-8	235	1,7	167; 173; 177
10,5-10	118; 220	1,24.30	211

2,4	170	15,35-49	203
2,7	177	15,37	203
2,9	35; 168	15,42-44	203
2,10	76	15,45-49	211
3,4	177	15,49	203
3,19-23	197	15,50	203
4,1	197	15,51	203
5,1	168	15,51ff.	177; 209
5,5	180	16	171
6,12	168	16,1	34
9,1	176		
10	176		
10,1-13	119	<i>2. Korinther</i>	
10,4	197		
10,20-21	176	1-9	169-170; 175
10,23	168	1,8	40
11,10	177	1,15-16	171
12-14	176	1,21-22	197
12,1	176	1,22	176
12,31	40	1,30	174
13	11	2,3.4.9	171
13,2	177	2,14-16	176
13,12	177	2,16	172
14,2	177	2,17	172
14,12	40; 42	3	17; 224
14,6.26	167; 173; 176	3,5	172
15	11; 107; 201; 203	3,7-18	119
15,1-11	201	3,18	176
15,2-8	178	4,2	172
15,5-8	176	4,6	176
15,8f.	1	4,7	40
15,9	1	4,10	167
15,10	201	4,13	168
15,12-19	201	4,16f.	206
15,20-28	197; 201; 211	4,17	40
15,20ff.	201	4,18	177
15,22ff.	201	5,1-2	168
15,22.45	211	5,1-10	209
15,23-28	203	5,6.8.10	167
15,25-26	209	5,10	197
15,25	202; 208	5,7	177
15,28	202-203; 210	5,13	176
15,29-34	202	6,3ff.	206

6,6	176	12,1-13	177
7,6-9.14	171	12,2	168; 175; 178; 181
7,11	171	12,2.3	167
7,14	168	12,2.4	168; 179
8,16-23	171	12,2-4	173; 175; 179-180;
9	175		184; 188
10	175	12,2-4.7-9	174
10-13	169-170; 172; 174-	12,2-9	181
	175	12,3	175; 178; 184
10,1f.7.10.12	171	12,4	25; 168; 178; 180-
10,1-6	170		181
10,1.7.10	170	12,5	174-175; 178
10,7-12,21	171	12,5-6	179
10,10	167	12,6	51; 172-174; 178
10,12-18	171	12,6-10	190
10,16	171	12,7	40; 178-179
10,17-18	174	12,7-9	180; 188
11,2.4.6.8.	171	12,8	178
11,3	172	12,8-9	178; 180
11,3-4	174	12,9	170; 178; 180
11,4	176	12,9-10	180
11,4f.12f.18.20.22f.	171	12,10	174; 178
11,12-15	174	12,11	174
11,14	177; 180	12,12	172
11,16-21	174	12,14	170
11,16-12,10	169	12,16	172
11,16ff.	172; 174	12,16-18	171
11,17.23	168	12,20ff.	172
11,21ff.	172	13,1	170
11,22	156; 172	13,2	170
11,22-29	174	13,2.4.6.	170
11,22ff.	1	13,3.5	176
11,23-33	178	13,10	171
11,23ff.	172; 206	13,13	171
11,30	174		
11,31	174		
11,32-33	174		
12,1	174-175; 180-181;		
	184; 188		
12,1ff.	178-179; 183		
12,1.3.4	178		
12,1.7	167; 173		
12,1-10	25; 167-190		
		<i>Galater</i>	
		1	38
		1,1	33
		1,1-5	47; 112
		1,2	33
		1,6-9	33; 35; 38

1,6-11	47; 112	2,20	117; 176
1,6ff.	38	3	118; 123; 226
1,8	168	3,1	122
1,8-9	62	3,1-4,31	47; 112; 114; 120
1,9	35	3,1-2	39
1,10	35	3,1-5	39; 47; 48; 49; 51; 113-114; 120
1,10-14	39; 47; 120	3,1ff.	44
1,10-22	38; 43	3,2	39; 50; 176; 206
1,10ff.	45	3,2.5	35
1,11-12	45; 176	3,2-5	33
1,12	44	3,5	39; 50; 93; 114; 116-117; 124
1,12.16	173; 177	3,6	92; 124; 155
1,12-13	45	3,6-9	48; 50; 51; 108; 117; 119; 121; 157-158
1,12-15	43; 46; 52	3,6-14	25; 48; 57-125; 201
1,12-2,14	47; 112	3,7	124-125
1,11	35	3,7.9.29	156
1,12	35; 123; 173	3,7.10.12.14	114
1,12-14	44	3,8	61; 78; 124; 148; 156
1,12-2,14	120	3,8.14.16.18.29	156
1,13	40	3,9	124
1,13-14	xiii; 25; 33-51	3,10	61; 63; 109; 116- 117; 121-124
1,13-17	1; 120	3,10-12	120-121; 123-124
1,13ff.	1	3,10-13	109
1,14	235	3,10-14	95; 108; 116; 120
1,15	38; 50; 189	3,11	62; 112; 123-124
1,15-16	41; 48; 50; 178	3,11-12	118; 121
1,16	50	3,12	62; 100; 116; 123- 124
1,16-22	43	3,13	62; 102; 104; 107; 117; 122; 124-125; 197
1,17	178	3,13-14	123-124
1,18	178	3,14	117; 124-125
1,23	38; 40	3,15-18	113; 120; 123
1,23-24	38	3,16	63; 81; 93; 158
1,24	38	3,17	92; 116
1-2	xiii; 33; 47; 48; 210		
2	33		
2,1	167; 178		
2,1ff.	234		
2,2	173; 177-178		
2,4-5.7-9.11-14	33		
2,10	34		
2,11ff.	234		
2,15-21	47; 112; 115		

3,19-24	120; 123	4,25	270
3,19-4,1	113		
3,25-29	120; 123		
3,26-4,1	113	<i>Philipper</i>	
3,28-29	99		
3,29	81	1,6.10	197
3-4	47; 48; 60	1,19	176
4,1-7	120; 123	1,23	210
4,4	211	2	210
4,4-5	197	2,5-11	211
4,6	176	3	224
4,8	176	3,6	122
4,8-11	113	3,4-6	1
4,12-20	113	3,5-6	2
4,13-14.2	133	3,7.10	176
4,21	228	3,7-14	176
4,21-31	113	3,20	168
4,22	156	3,20f.	210
4,26	272		
4,29	40		
5,1	271	<i>Kolosser</i>	
5,1-6,10	47; 112		
5,2-12	33	1,15-20	211
5,11	2; 40	3,1	197
5,13-15	269	4,14	183
5,14	143; 233-234; 269; 274		
5,19-26	100	<i>1. Thessalonicher</i>	
5,21	142		
5,24	117	1,3	206
6,11	33	1,5	176
6,11-18	47; 112	1,9-10	198
6,14	116	1,10	168
6,16	116	2,15	41
		4,1	173
		4,8	176
<i>Epheser</i>		4,13-17	177; 197-199
		4,13-18	209
1,17	173	4,15-17	177
3,3	173	4,16	168
3,15	76	4,17	168; 178; 209-210
4,8-10	197	5,1ff.	203
4,22	36	5,5	200

5,19	178	11,17-19	157
		12,1	206

2. Thessalonicher

1,7	173
2	210
2,1-2	200
2,1-4.8	197; 199
2,1-12	199
2,3-10	200
2,3-12	200
2,4-10	200
2,8	200
2,13f.	200

2. Timotheus

4,11	183
------	-----

Philemon

8-10	173
24	183

Hebräer

2,16	156
6,13	156
6,13-15	148
7,1.2	156
7,5.9	156
7,6	156
10,36	206
10,37f.	112
10,38	111
11	158
11,1	157
11,8	156
11,8.17	155

Jakobus

1,1-2,1	161
1,1.12.13.18.25.27	160
1,2-4	206
1,12.18	160
1,22	159; 161
2	144
2,1	143; 160
2,1-8	232
2,1-11	143
2,1-13	89; 142
2,2-4	142
2,2-5,20	161
2,5	160
2,5-7	142
2,8	89; 142; 156
2,9-13	142
2,10	143
2,14	89; 143
2,15-16	89
2,15-17	143
2,17-19	89
2,18-19	143
2,20-23	89; 139
2,20-24	143-144; 156-161
2,21	144; 148; 156
2,21-22	89; 143
2,21.23	155
2,21-23	148
2,23	60; 77; 139-160
2,24-25	89
2,25	159-160
2,25-26	143; 161
2,26	89; 143
3,13	36

<i>1. Petrus</i>		Sim VII,iii,6-7	100
		Sim VIII,iv.vi	100
		Mand I-XII	100
1,6-9	206		
1,7	173; 206		
2,20	206		
3,2	36	<i>Canon Muratori</i>	
3,6	156		
4,12f.	206	44-46	223
<i>Judasbrief</i>		<i>Paulusapokalypse</i>	
23	179	22	182
<i>Offenbarung</i>		<i>Petrusapokalypse</i>	
2,7	181	14	182
13,10	206		
14,12	206		
19,15	200	<i>Dreifaltige Protennoia (NHC XXX,1)</i>	
		50	107
VII. Neutestamentliche Apokryphen			
		<i>Testament Jakobs</i>	
<i>Buch des Bartholomäus</i>		5	185
17b-19b	185		
		<i>Thomasevangelium</i>	
<i>Hirt des Hermas</i>		25	232; 271
Vis II,ii	100		
Vis II,ii,7-8	100		
Vis II,iii,4	100		
Vis III,vi,5	100		
Sim I,4-6	100		
Sim IV,iv	100		
Sim V,1	99-100		
Sim V,1,4-5	99		
Sim VI,iii-iv.vii	100		
		Constitutiones Apostolorum	
		VII,2,1	272

VIII. Rabbinische Literatur

		San 46b	101
		San 97a	226
		Shab 31a	143; 231; 256; 261
		Sot 14a	263
		Sota 31a	141; 151
<i>Mishna</i>			
Av 1,12	261-262		
Av 1,14	232		
Av 5,3.19	153		
Av 6,1	141; 153		
BM 1,8	238		
BM 2,8	238		
BM 3,4-5	238		
Ed 8,7	238		
Hag 2,1	186		
Mak 3,15	96-98		
Ned 9,4	232; 261		
San 6,4	101		
San 6,4	103		
Sheq 2,5	238		
Sot 9,14-15	44; 237		
Sot 9,15	94; 205		
<i>Tosephta</i>			
Hag 2,3-4	186-187		
San 7,11	87		
San 9,7	101; 103		
San 9,11	232; 262-263		
Shab 15,17	97-98		
Sot 5,11	232; 261		
<i>Talmud Bavli</i>			
AZ 2b	234		
AZ 9a	226		
AZ 20b	94		
AZ 64b	234		
BM 58b-59a	232		
BM 85b-86a	223		
Hag 14b	186		
Meg 14b	159		
		<i>Talmud Yerushalmi</i>	
		Hag 2,1 77b	186
		Hag 2,2 77d	101
		Nedm 9,3 41c	232
		Taan 1,1 63d	237
		<i>Mekhilta de-Rabbi Yishma'el (Horovitz)</i>	
		Beshallah IV,58-60	85-86
		Beshallah VII,124ff.	86
		Beshallah VII,130ff.	86
		Beshallah VII,133	85-86
		Wayassa 5	237
		<i>Midrash Rabba (Theodor/Albeck)</i>	
		BerR 1,1	238
		BerR 13,16	99
		BerR 24,7	143; 232; 261; 263
		BerR 30,39	95
		BerR 38,19	151
		BerR 39,12	75
		BerR 44,3	141; 154; 159
		BerR 44,13	87; 146
		BerR 98,9	239
		QohR 11,8,1	239
		QohR 2,1,1	239
		ShemR 3,12	87
		WaR 7,3	232
		WaR 35,7	94
		ShirR 1,4	186
		ShirR 1,8	94

		<i>Targumim</i>	
<i>Sifra (Weiss)</i>		TJI zu Lev 19,18b	231-232; 256; 261
Qedoshim 4,12	143; 232; 261-263	TN zu Lev 19,18	261
<i>Sifre zu Deuteronomium (Finkelstein)</i>		IX. Apostolische Väter und Apologeten	
zu Deut 21,23b	101; 103	<i>1. Clemens</i>	
zu Deut 32,30	238	7-9	78
186f.	262	10	82; 93; 95
322	238	10,1	139-140; 149; 155;
343	239		159
<i>Sifre zu Numeri (Horovitz)</i>		10,1ff	77
42	141; 153	10,5-6	78
115	141; 154	10,7	78
<i>Avot de Rabbi Nathan (Schechter)</i>		17,1	149
ARN A 6	232	17,2	140; 155
ARN A 37	87	<i>Barnabas</i>	
<i>Megillat Taanit</i>		9,11	232
MegTaan 4,1	101	13,7	89-90
<i>Hekhalot Zutarti (Schäfer)</i>		14	90
§§ 338-339	186	<i>Didache</i>	
§§ 344-346	186	1-6	100
<i>Merkava Rabba (Schäfer)</i>		1,2	232; 271
§§ 671-673	186	2,7	232
		<i>Justin</i>	
		Dial 23	91
		Dial 23,4	90-91
		Dial 89-91	104
		Dial 89,2	104

Dial 90	105	Comm. in Rom. VI,1	223
Dial 90,1	105	Comm. in Rom. VIII,2	223
Dial 90,2	105		
Dial 92	91-92		
Dial 93,3-4	232; 272	XI. Koran	
Dial 92,3	90-91		
Dial 95,1	109		
Dial 96,1	104; 106	Sure 4,125	141
Dial 96,1-2	105		
Dial 119,6	90; 92		

Polykarp

An die Philipper 3 272

X. Kirchenväter

Augustin

In. Joh. tract. XCVIII.8 25

Euseb

Hist. Eccl. V,8,3 183

Irenäus

A. H. III,1,1 183

A. H. III,14,1 183

Hippolyt

Comm. in Dan. II,37 148

Origenes

SUPPLEMENTS TO NOVUM TESTAMENTUM

ISSN 0167-9732

2. STROBEL, A. *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdische-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff.* 1961. ISBN 90 04 01582 5
6. *Neotestamentica et Patristica*. Eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht. 1962. ISBN 90 04 01586 8
8. DE MARCO, A.A. *The Tomb of Saint Peter*. A Representative and Annotated Bibliography of the Excavations. 1964. ISBN 90 04 01588 4
10. BORG, P. *Bread from Heaven*. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo. Photomech. Reprint of the first (1965) edition. 1981. ISBN 90 04 06419 2
13. MOORE, A.L. *The Parousia in the New Testament*. 1966. ISBN 90 04 01593 0
15. QUISPEL, G. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*. 1967. ISBN 90 04 01595 7
16. PFITZNER, V.C. *Paul and the Agon Motif*. 1967. ISBN 90 04 01596 5
17. BELLINZONI, A. *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. 1967. ISBN 90 04 01597 3
18. GUNDRY, R.H. *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. With Special Reference to the Messianistic Hope. Reprint of the first (1967) edition. 1975. ISBN 90 04 04278 4
19. SEVENSTER, J.N. *Do You Know Greek? How Much Greek Could the first Jewish Christians Have Known?* 1968. ISBN 90 04 03090 5
20. BUCHANAN, G.W. *The Consequences of the Covenant*. 1970. ISBN 90 04 01600 7
21. KLIJN, A.F.J. *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*. Part 2: 1949-1969. 1969. ISBN 90 04 01601 5
22. GABOURY, A. *La Structure des Évangiles synoptiques*. La structure-type à l'origine des synoptiques. 1970. ISBN 90 04 01602 3
23. GASTON, L. *No Stone on Another*. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels. 1970. ISBN 90 04 01603 1
24. *Studies in John*. Presented to Professor Dr. J.N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday. 1970. ISBN 90 04 03091 3
25. STORY, C.I.K. *The Nature of Truth in the 'Gospel of Truth', and in the Writings of Justin Martyr*. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century. 1970. ISBN 90 04 01605 8
26. GIBBS, J.G. *Creation and Redemption*. A Study in Pauline Theology. 1971. ISBN 90 04 01606 6
27. MUSSIES, G. *The Morphology of Koine Greek As Used in the Apocalypse of St. John*. A Study in Bilingualism. 1971. ISBN 90 04 02656 8
28. AUNE, D.E. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. 1972. ISBN 90 04 03341 6
29. UNNIK, W.C. VAN. *Sparsa Collecta*. The Collected Essays of W.C. van Unnik Part 1. Evangelia, Paulina, Acta. 1973. ISBN 90 04 03660 1
30. UNNIK, W.C. VAN. *Sparsa Collecta*. The Collected Essays of W.C. van Unnik Part 2. I Peter, Canon, Corpus Hellenisticum, Generalia. 1980. ISBN 90 04 06261 0

31. UNNIK, W.C. VAN. *Sparsa Collecta*. The Collected Essays of W.C. van Unnik Part 3. Patristica, Gnostica, Liturgica. 1983. ISBN 90 04 06262 9
33. AUNE D.E. (ed.) *Studies in New Testament and Early Christian Literature*. Essays in Honor of Allen P. Wikgren. 1972. ISBN 90 04 03504 4
34. HAGNER, D.A. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. 1973. ISBN 90 04 03636 9
35. GUNTHER, J.J. *St. Paul's Opponents and Their Background*. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings. 1973. ISBN 90 04 03738 1
36. KLIJN, A.F.J. & G.J. REININK (eds.) *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. 1973. ISBN 90 04 03763 2
37. REILING, J. *Hermas and Christian Prophecy*. A Study of The Eleventh Mandate. 1973. ISBN 90 04 03771 3
38. DONFRIED, K.P. *The Setting of Second Clement in Early Christianity*. 1974. ISBN 90 04 03895 7
39. ROON, A. VAN. *The Authenticity of Ephesians*. 1974. ISBN 90 04 03971 6
40. KEMMLER, D.W. *Faith and Human Reason*. A Study of Paul's Method of Preaching as Illustrated by 1-2 Thessalonians and Acts 17, 2-4. 1975. ISBN 90 04 04209 1
42. PANCARO, S. *The Law in the Fourth Gospel*. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John. 1975. ISBN 90 04 04309 8
43. CLAVIER, H. *Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*. Esquisse d'une théologie de la Bible sur les textes originaux et dans leur contexte historique. 1976. ISBN 90 04 04465 5
44. ELLIOTT, J.K.E. (ed.) *Studies in New Testament Language and Text*. Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday. 1976. ISBN 90 04 04386 1
45. PANAGOPOULOS, J. (ed.) *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*. 1977. ISBN 90 04 04923 1
46. KLIJN, A.F.J. *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. 1977. ISBN 90 04 05245 3
47. BAARDA, T., A.F.J. KLIJN & W.C. VAN UNNIK (eds.) *Miscellanea Neotestamentica*. I. Studia ad Novum Testamentum Praesertim Pertinentia a Sociis Sodalicii Batavi c.n. Studiosorum Novi Testamenti Conventus Anno MCMLXXVI Quintum Lustrum Feliciter Complentis Suscepta. 1978. ISBN 90 04 05685 8
48. BAARDA, T., A.F.J. KLIJN & W.C. VAN UNNIK (eds.) *Miscellanea Neotestamentica*. II. 1978. ISBN 90 04 05686 6
49. O'BRIEN, P.T. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. 1977. ISBN 90 04 05265 8
50. BOUSSET, D.W. *Religionsgeschichtliche Studien*. Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters. Hrsg. von A.F. Verheule. 1979. ISBN 90 04 05845 1
51. COOK, M.J. *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*. 1978. ISBN 90 04 05785 4
52. GARLAND, D.E. *The Intention of Matthew 23*. 1979. ISBN 90 04 05912 1
53. MOXNES, H. *Theology in Conflict*. Studies in Paul's Understanding of God in Romans. 1980. ISBN 90 04 06140 1
55. MENKEN, M.J.J. *Numerical Literary Techniques in John*. The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables. 1985. ISBN 90 04 07427 9
56. SKARSAUNE, O. *The Proof From Prophecy*. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-type, Provenance, Theological Profile. 1987. ISBN 90 04 07468 6

59. WILKINS, M.J. *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel, as Reflected in the Use of the Term 'Mathetes'*. 1988. ISBN 90 04 08689 7
60. MILLER, E.L. *Salvation-History in the Prologue of John*. The Significance of John 1:3-4. 1989. ISBN 90 04 08692 7
61. THIELMAN, F. *From Plight to Solution*. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans. 1989. ISBN 90 04 09176 9
64. STERLING, G.E. *Historiography and Self-Definition*. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography. 1992. ISBN 90 04 09501 2
65. BOTHA, J.E. *Jesus and the Samaritan Woman*. A Speech Act Reading of John 4:1-42. 1991. ISBN 90 04 09505 5
66. KUCK, D.W. *Judgment and Community Conflict*. Paul's Use of Apologetic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5-4:5. 1992. ISBN 90 04 09510 1
67. SCHNEIDER, G. *Jesusüberlieferung und Christologie*. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990. 1992. ISBN 90 04 09555 1
68. SEIFRID, M.A. *Justification by Faith*. The Origin and Development of a Central Pauline Theme. 1992. ISBN 90 04 09521 7
69. NEWMAN, C.C. *Paul's Glory-Christology*. Tradition and Rhetoric. 1992. ISBN 90 04 09463 6
70. IRELAND, D.J. *Stewardship and the Kingdom of God*. An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16: 1-13. 1992. ISBN 90 04 09600 0
71. ELLIOTT, J.K. *The Language and Style of the Gospel of Mark*. An Edition of C.H. Turner's "Notes on Marcan Usage" together with other comparable studies. 1993. ISBN 90 04 09767 8
72. CHILTON, B. *A Feast of Meanings*. Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles. 1994. ISBN 90 04 09949 2
73. GUTHRIE, G.H. *The Structure of Hebrews*. A Text-Linguistic Analysis. 1994. ISBN 90 04 09866 6
74. BORMANN, L., K. DEL TREDICI & A. STANDHARTINGER (eds.) *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*. Essays Honoring DIETER GEORGI. 1994. ISBN 90 04 10049 0
75. PIPER, R.A. (ed.) *The Gospel Behind the Gospels*. Current Studies on Q. 1995. ISBN 90 04 09737 6
76. PEDERSEN, S. (ed.) *New Directions in Biblical Theology*. Papers of the Aarhus Conference, 16-19 September 1992. 1994. ISBN 90 04 10120 9
77. JEFFORD, C.N. (ed.) *The Didache in Context*. Essays on Its Text, History and Transmission. 1995. ISBN 90 04 10045 8
78. BORMANN, L. *Philippi – Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*. 1995. ISBN 90 04 10232 9
79. PETERLIN, D. *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*. 1995. ISBN 90 04 10305 8
80. JONES, I.H. *The Matthean Parables*. A Literary and Historical Commentary. 1995. ISBN 90 04 10181 0
81. GLAD, C.E. *Paul and Philodemus*. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy. 1995. ISBN 90 04 10067 9
82. FITZGERALD, J.T. (ed.) *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech*. Studies on Friendship in the New Testament World. 1996. ISBN 90 04 10454 2
83. VAN TILBORG, S. *Reading John in Ephesus*. 1996. ISBN 90 04 10530 1
84. HOLLEMAN, J. *Resurrection and Parousia*. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15. 1996. ISBN 90 04 10597 2

85. MORITZ, T. *A Profound Mystery. The Use of the Old Testament in Ephesians*. 1996. ISBN 90 04 10556 5
86. BORG, P. *Philo of Alexandria - An Exegete for His Time*. 1997. ISBN 90 04 10388 0
87. ZWIEP, A.W. *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*. 1997. ISBN 90 04 10897 1
88. WILSON, W.T. *The Hope of Glory. Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians*. 1997. ISBN 90 04 10937 4
89. PETERSEN, W.L., J.S. VOS & H.J. DE JONGE (eds.). *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitze Baarda*. 1997. ISBN 90 04 10380 5
90. MALHERBE, A.J., F.W. NORRIS & J.W. THOMPSON (eds.). *The Early Church in Its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson*. 1998. ISBN 90 04 10832 7
91. KIRK, A. *The Composition of the Sayings Source. Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q*. 1998. ISBN 90 04 11085 2
92. VORSTER, W.S. *Speaking of Jesus. Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*. Edited by J. E. Botha. 1998. ISBN 90 04 10779 7 (In preparation)
93. BAUCKHAM, R. *The Fate of Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. 1998. ISBN 90 04 11203 0
94. STANDHARTTINGER, A. *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs*. ISBN 90 04 11286 3 (In preparation)
95. OEGEMA, G.S. *Für Israel und die Völker. Studien zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie*. 1999. ISBN 90 04 11297 9